نصرع
١٧٩٥

MURAD MOLLA KÜTÜPHANESİ

Kısmı	
Yeni Kayıt No.	
Eski Kayıt No.	
Tasnif No.	

بر جلدده

مجموعة التفاسير سعدی چلبی وسائر

فضلانک آثارلریدر

۲٦٥ = ۸۹ = ۷

کیمک
هر کیشینک اولی کرچه سفیل اولور
عاقبت منزلی اولک کامل اولور

[illegible]

ای چرخ جفا بنسب عالی نسب
گر زنگره بسته خود در انگنی
هر جا که دلی دیدی که داغی دارد
داغ دگر نهی بر سر آن داغ

انتقل الی نوبة العبد الضعيف الشيخ
محمد الازنيقي الشهير بوجیهی زاده

وكم من سمي ليس مثل سميه
وان كان يدعى باسمه ويجيب

١٧٩٥

وقف المرحوم عبد الله افندی ابن المفتی المرحوم منقاری زاده یحیی افندی عفی عنهما

Murat Molla Halk Kütüphanesi	
Eski Kayıt No. :	1824
Yeni Kayıt No. :	1488/1
Tasnif No. :	297.1

٤٨
٣٤
٢
٨٤
١٥٨

فاتحة الكتاب الفاتحة في الاصل اما مصدر كالعافية نقلت الى اول ما يفتتح به من باب اطلاق المصدر على المفعول
لانه اول المفتوح من الشيء او صفة والتاء للمبالغة كما في راوية ثم نقلت اليه على معنى الباعث على الفتح وهذا اشبه لان فاعلة قليل
في المصادر لكن التاء للنقل الى الاسمية كما في النطيحة وكذا الكلام في الخاتمة واضافتها الى الكتاب بمعنى من لان اول الشيء
بعض منه ثم جعلت علما للسورة المعينة منه لانها مبدأ الكتاب المنجز وقد تستعمل الفاتحة وحدها فاما ان يكون اختصارا
لعدم الالتباس واللام للمح الوصفية الاصلية
ويكون كالخلف عن الاضافة
ونظيره في الاختصار قوله صلى الله عليه وسلم
من اراد ان يسمع القران غضا طريا كما انزل
فليسمع من ابن ام عبد اي عبد الله بن مسعود
واما ان يكونا علمين الاول على سبيل الغلبة
والثاني على سبيل الوضع كشف
واما ان يكونا علمين على سبيل الغلبة
لظهور قصد المعنى في الاول ولزوم
اللام في الثاني في بعض النسخ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى سورة فاتحة الكتاب
هكذا وجدت مكتوبة في اوائل المصاحف الكريمة وهي خبر مبتدأ
محذوف اي هذه السورة مسماة بسورة فاتحة الكتاب على التاويل
المشهور في حمل الجزئي والظاهر ان علم السورة العظيمة هو مجموع
سورة فاتحة الكتاب والعجب ان العلامة التفتازاني جعلها علما وفق
ما دلت عليه الاحاديث النبوية مسماة بفاتحة الكتاب فيلزمه ان يكون
اضافة السورة اليها مثل اضافة انسان زيد وقد حكم بعجبه في التلويح
وان كان لمكان النزاع في ذلك الحكم فانه تعالى مدينة بغداد ونظائره
كثيرة وذلك قد يجاب ما وقع في الاحاديث الصحيحة انه تعالى كلاهما علم
للسورة الكريمة وبه يندفع الايراد عن العلامة التفتازاني ايضا
قال السيد الشريف قدس سره في حواشيه اللطيفة على الكشاف فاتحة الشيء
اوله فعيل الفاتحة في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب
ثم اطلقت على اول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لعل مراده بالقائل
صاحب الكشف الآن انه قدس سره تصرف في كلامه فبدل التشبيه بالعافية
الى التشبيه بالكاذبة دفعا لما عسى يختلج بالبال من احتمال اختصاص مجيء
هذه الصيغة في المزيدات فان العافية مصدر عافاه الله وقال
اطلقت على اول الشيء ولم يقل على اول ما يفتتح به اشارة الى
استدراك قوله ما يفتتح به قال الشيخ اكمل الدين والتاء للنقل الى الاسمية
كما في النطيحة اقول هذا سهو عظيم من ذلك الفاضل فانها اذا كانت
مصدرا تكون التاء اصلية لا للنقل وايضا ليست ح وصفا حتى تكون
للنقل الى الاسمية فيلحقها التاء للنقل وعندي انه هذا السهو من الناسخ
رآه مكتوبا في الهامش فغلط في محله فان الشيخ اعلى حالا من ان يصدر
مثله عنه قال قدس سره لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطته يتعلق
بالمجموع فهو المفتوح الاول الظاهر ان المراد بالواسطة هي الواسطة

في العروض وتبعد المفتوح الاول المفتوح اولا وبالذات يعني
فيكون مبدأ الشيء اولى بهذا الاسم مما عداه لكونه اولى بالمعنى
وعلل في الكشف بكونه اول المفتوح من الشيء فلم يتعرض
للتوسط في تعلق الفتح بالمجموع لانه يصلح وجها للتسمية ايضا فانه
يستحق الاسم اولا بتعلق الفتح به بالذات ولم يتم به غيره حين
تعلق به كذلك اعتبار الكتب ما ذكره قدس سره ان توقع الدلالة على
الاولوية بهذا الاسم مع الاشتراك في المعنى حين التسمية بخلاف
ما في الكشف اذ لا اشتراك في المعنى حين التسمية على ظاهر ما ذكره
الا ان يؤول بما ارتضاه المرتضى الشريف ثم ان كان المراد
بالفتح معناه الحقيقي كما هو الظاهر فما ذكر انما يظهر في امثال
الابواب المطوية والطوامير وفي غيرها من الكتب اذا اريد
فتحها على الترتيب الوضعي فسميت اوائلها بهذا الاسم ثم عمم قال
قدس سره فلو كان الباعث على الفتح فان قيل الاسناد الى الباعث
اسناد مجازي تشبيها لملابسته له بملابسته بالفاعل فكان الصواب
تشبيهه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها للتشبيه
بالفاعل ايضا وفيه قصور المسافة قلنا تشبيهه بالباعث لمعنى دقيق
ووجه انيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في
الظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطته بكونه مفتوحا ليس الا
فليتأمل هذا وما قيل ان ههنا شيئا اخر كون الفتح المتعلق باول
الشيء واسطة الفتح المجموع والاختصار بسبب فتح المجموع في تعلق
الفتح بالاول وهو الذي اشار اليه بتقديم الظرف في قوله
اذ به يتعلق اه ولا وجه لتقديم الظرف في اعتبار التشبيه بالآلة
قصد الى ذلك الاختصار فانه مما لا مدخل له فيه والمقصود مما
ذكره من وجه التشبيه هو وجه التشبيه بالباعث لا وجه التشبيه بالآلة
انتهى فمعزول عن دفع ما ذكرنا من اصعوبية تبديل الباعث بالفاعل

فان الاختصار المذكور يكون وجها للتشبيه بالفاعل ايضا مع ان الباعث
يجوز تعلقه كالالة الاخرى الى بواعث الذكر والحذف والتقديم و
التاخير وامثالها المبحوثة عنها في علم البلاغة قال قدس سره واما ان
يكون اختصار الفاتحة الكتاب واللام كالخلف عن الاضافة الى الكتاب
قيل لا يحذف المضاف اليه في الاعلام الغالبة بل يقول اشترطوا في
التانيث اللفظي لمنع الصرف العلمية حتى يصير التاء لازمة فقالوا
ان العلمية في الالفاظ الوضعية صيرتها مصونة عن النقصان فكل
حرف وضعت الكلمة عليه لا ينفك عنها اقول لا نم ذلك بل
يجوز طلبا للتخفيف عند كثرة الاستعمال الاترى الى حذف المضاف
من رمضان على ما صرحوا والى حذف المضاف اليه في قوله صلى الله
عليه وسلم فليسمع من ابن ام عبد يعني عبد الله واما قول الرضي في باب
العلم اذا صار المضاف وذو اللام علمين بالغلبة لزم الاضافة
فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما ذو اللام فالاكثر فيه ايضا
لزوم اللام وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك
قليل انتهى فالظاهر ان مراده من لزوم الاضافة عدم جواز التكلم عنها
وعدم خلوها فتامل قال قدس سره لان اول الشيء بعضه اه
دليل صغرى قياس اقتراني تقريره هذه الاضافة اضافة بعض الشيء
الى الشيء وكل اضافة كذلك فهي اضافة بمعنى من اوالى وضع المقدم
من قياس استثنائي تقريره كلما كان اول الكتاب بعضه فاضافة
الفاتحة الى الكتاب بمعنى من لكن المقدم حق قيل كون المضاف
بعض المضاف اليه لا يقتضي ان يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية
سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئي ثم بين مثال الثاني
بقوله زيد متناول الالف ان وشموله وقال وظاهر ان المراد
باضافة المتناول التي هي اضافة البعض بمعنى النوع فهو معنى
الاختصاص فيكون بمعنى اللام وفيه بحث فان المراد بالمتناو

حذف المضاف اليه

ليس الا

ليس الا مفهومه ضرورة وقوعه محمولا ولا يقول احد ان يكون ذلك المفهوم
فرد الالف ان ثم لو صح ما ذكره لا نتقض ما ذكره الشيخ في شرح قال في
الكافية الاضافة المعنوية اما بمعنى اللام فيما عدا جنس المضاف
وظرفه او بمعنى من في جنسه او بمعنى في في ظرفه وكذا ان يجيب
بان قيد الحيثية معتبر في امثاله فيكون المراد في جنسه من حيث هو
جنسه وفي ظرفه من حيث هو ظرفه وفيما عداهما بمعنى اللام فتامل
قال قدس سره وردّ بان البعض قد يطلق على ما هو فرد من
الشيء الخ اقول يعني ان ما ذكره القائل مغالطة منشاؤها اشتباه
احد معنيي اللفظ المشترك بالاخر فان البعض يطلق على معنيين
احدهما ما هو فرد من الشيء والاخر ما هو جزء له والقائل وهم
ان يقال مراد المتوهم ان معنى اضافة الجزء الى الكل في امثال الى من
التبعيضية لان المقدر ذلك بل اللام اقول ذكر المتوهم
ارجع امثال هذه الاضافة في تفسير سورة البقرة الى ما يكون للتمييز
والبيان فما ذكره القائل صالح من غير تراخي الخصمين نعم في بيان
ارجاعه الى البيانية كلام لا يخفى على اولي الافهام فراجعه متثبتا
بذيل التامل والله اعلم بحقيقة المرام وعبارة العلامة التفتازاني
في تفسير كون الاضافة المذكورة بمعنى اللام ولكون اول الشيء بعضه والمضاف اليه
كلا لا سيما الكتاب المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة فانه هو المجموع
الشخصي لا المفهوم الكلي الصادق على الاية والسورة كانت
الاضافة بمعنى اللام اعترض عليه بان المفهوم من عبارته لا سيما
ان يكون في المضاف اليه احتمال الكلية على تقدير كون المراد
منه المفهوم الكلي وفساده بين اقول بل المفهوم منه احتمال
كون ما اضيف اليه الاول كليا مثل آدم اول الانسان
لا كلا ولا فساد فيه قال قدس سره واما انه اشترط
الخ اي ولكون اضافة فرد الشيء الى الشيء بمعنى من دون

اللام

اضافة البعض الى الكل

باستوا كلام الاقوم بين اشتراط مسافة والنيات في الاضافة بمعنى من كون
المضاف اليه جنسا للمضاف فان قيل انما يتم هذا التوزيع لو كانت الاضافة
بمعنى من مقصورة على اضافة الاول الى الشي ولا دلالة في كلامه
عليه قلنا بل فيه قصر افراد فان قوله دون الثاني في معنى العطف
بلا وشريك المخطي انما كان في اضافة الكل فافاد نفيه القصر على اضافة
الاول **قال** قدس سره لعله يجعل الكتاب بمعنى القدر المشترك
يعني ان ما ذكره القائل انما يكون مغالطة لو اراد بالبعض المعنى الكلي
وذكرهم لم لا يجوز ان يريد به المعنى الاول ويريد بالكتاب القدر
المشترك لا المجموع ويكون معنى قول اول الشي بعضه اول افراد
الامر الكلي بعضه **قال** قدس سره بابا انه اقول يحتمل مراده
انه قد تقرر ان معنى اضافة المشتق وما بمعناه اختصاص المضاف
بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فمعنى فاتحة الكتاب ما يختص
بالكتاب باعتبار كونه فاتحة له فلا يحتمل اضافتها الى الكتاب بمعنى
القدر المشترك اضافة بيانية ولا لامية اما عدم جواز كونها بيانية
فلما عرفت من معنى اضافة المشتق وما بمعناه واما عدم احتمال كونها
لامية فلانها فاتحة المجموع لا القدر المشترك فحاصل الجواب سد باب
الاضافة الى القدر المشترك مطلقا فضلا عن ان يكون بمعنى من
مبالغة في الجواب بالزيادة على قدر الكفاية فلا يرد ان المفهوم من
كلامه قدس سره هو انه لو امكنت اولويتها بالقياس الى القدر
المشترك لصحت اضافتها اليه بمعنى من واستقام كلام القائل مع
انه يتجه البطلان لظهور ان اضافتها لا تكون الا اختصاص
لا للبيان ومع ذلك ففي كلامه قدس سره قصور لا يخفى فان قيل
فلم قال بابا ولم يقل لا يجوز ذلك ونحوه قلنا لان كون معنى
اضافة المشتق وما بمعناه ما ذكره اكثري غالب لا كلي مطرد لانه
الى اضافة افعل التفضيل بالمعنى الكلي والى مثل قولهم مصارع مصر

هذا او الحق الذي لا محيد عنه ان كلامه قدس سره محمول على ظاهره وان
اضافة الشي الى ما يصدق عليه مطلقا بيانية ولا معتبر بتقييد الحيثية فيلزمه
ان يكون اضافة غلام رجل بيانية ولا يخفى عليك بعده **قال**
قدس سره فان قلت جوز العلامة في سورة لقمان يعني ان الورود المذكور
على القائل انما يتم ان لو انحصر الاضافة بمعنى من في المعنى المشهور وليس
كذلك فان العلامة اثبت الاضافة بمعنى من التبعيضية وهو امام في
العلوم العربية يقتدى به ويؤخذ بقوله لكن هذا لا يفيد القائل لان
العلامة صرح بعدم الاضافة البيانية في الاضافة بمعنى من بقوله و
هي الاضافة بمعنى من فلا يكون الاضافة بمعنى من التبعيضية منها فلا يرد تنع
في كلامه بما نقل عن العلامة ويجوز ان يجاب بان معنى كلامه وهي
الاضافة بمعنى من على المشهور ولا يخلو ان يقال المقصور عليه هو
الاضافة بمعنى من من غير تقييد وفي الكل معدد بالتبعيضية لان
القائل الحق حيث قال وهذه الاضافة بمعنى من فلا ينفعه **قال**
قدس سره وكانت الاضافة بيانية فان قيل الظاهر من كلام
العلامة في مواضع اشتراط كون المضاف اليه اخص من المضاف
مطلقا في الاضافة البيانية لبعد معنى البيان الا بين الى
تخصيصه الحديث بالمنكر والى ما ذكره في اضافة بهيمة الانعام
على ما عليه بعض النحاة قال الشيخ ابو حيان وبهيمة الانعام من
اضافة الشي الى جنسه فهي بمعنى من لان البهيمة اعم فاضيفت
الى اخص قلنا لو كان مذهبه ذلك لما صرح بان اضافة باب
ساج بيانية وخصص الساج كالحديث تكلف نعم لا يبعد في تلك
الاضافة ان يكون المضاف اليه اخص مطلقا او من وجه
ليحصل البيان لجهة خصوصه **قال** قدس سره وان اراد
بالحديث العموم والاستغراق يعني بمعنى مجموع الافراد فانه لا يجوز
ان يراد معنى كل فرد لان اللام ليس جزءا من كل فرد من الحديث .

اثبت العلامة الاضافة بمعنى من التبعيضية

قال قدس سره فقد ثبت اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية
اقول لا نم ذلك بل الظاهر ان العلاقة عبر عن الاضافة بمعنى
اللام ههنا بالاضافة بمعنى من التبعيضية اظهارا للجهة المصححة للاختصاصية
التي لابد منها بين المضافين في تلك الاضافة فانها معنى جنسي يتحقق
باسباب شتى بناء على شهرة انحصار قسم الاضافة بمعنى من في الاضافة
اللامية وتعويلا على دلالة قصر الاضافة بمعنى من في التبيينية قبيل
هذا الكلام على ما اراده وراء قال قدس سره جعلها تبعيضية
ميلا الى جانب المعنى بهذه العبارة يحتمل معنيين احدهما انه لما
كان الحديث المطلق متحدا مع جميع افراده ولتلازم لكن جعل
الحديث المطلق بيانا للموصوف كان فيه ايهام كون احاديث
الاضافة واخبار الاحاديث مثلا ولو جعل العلاقة لتلك الاضافة
تبعيضية ميلا الى جانب المعنى الذي هو اتحاد الحديث بجميع افراده
فان الله من الحديث جزء من ذلك الجميع فاطلق الاضافة بمعنى
من التبعيضية واراد الاضافة البيانية مجازا بعلاقة اللزوم لظهور
ان المبين في الاضافة البيانية اذا كان اعم من المبين كما فيما
نحن فيه يكون افراد المبين جزءا من افراد المبين وثانيهما ان
الحديث وان كان بيانا للموصوف خصوصه الا انه اعم منه من وجه
فللموصوف خصوص ايضا ومن هذه الجهة هو بعض من الحديث
اي فرد اضافي له فبالنظر الى هذا المعنى اطلق عليها التبعيضية
فيكون قد اطلق علم من البيانية التبعيضية بملاحظة كون المبين
بعض المبين اي من جزئياته الاضافية ثم ان ههنا حاشية
منقولة من المرتضى الشريف قدس سره وهي يبقى ههنا شيء وهو
ان المتبادر من كلمة التبعيض اعني لفظ من هو التبعيضية بمعنى
الجزئية لا بمعنى الجزئي وفيه بحث فانه اذا كان تعبير العلاقة
الزمخشري عن تلك الاضافة بالاضافة بمعنى من التبعيضية بملاحظة

ما ذكرنا

ما ذكرنا من كون افراد المبين جزءا من افراد المبين يكون كلامه من غلطات
معنا المتبادر وهو الظاهر من مراد العلامة فتامل قوله وليسمى
ام القرآن عطف على خبر المبتدأ او على الجملة فانه يجوز عطف الجمل الفعلية
على الاسمية وهكذا عند الجمهور فلا حاجة الى التقدير او اعتبار المعنى لتصحيح — مولانا خسرو منه
العطف على ما ظنه بعض المتصدين لتحشية هذا الكتاب ثم فرع على ما
ذكره بقوله فيقتضي الشركة في باب التسمية وبنى على ذلك المو ابطال
ذكرنا وانت خبير بعدم صحة هذا التفريع فان العطف لا يقتضي الشركة
في امثاله ثم المراد بالقرآن في ام القرآن ما عدا سورة الفاتحة وبالكتاب
في سورة فاتحة الكتاب هو المجموع ليظهر ذلك مما ذكره في وجه تسميتها
بتلك الاسمين قوله لانها مفتتح الخ بيان المصحح لتسمية هذه
السورة الكريمة بهذا الاسم وكذا جميع ما ذكره من وجوه التسمية باساميها
المذكورة خلا وجه التسمية بالشفاء فانه بيان للموجب وانما كان
مصحح تسميتها بفاتحة الكتاب ظاهر الاحتياج الى البيان لم يبينه وبادر — مير صدر منه
الى بيان وجه التسمية بام القرآن قوله ومبدءه اعترض عليه بانه
قد يقال مبدأ الشيء لما منه ذلك الشيء كما يقال النبي مبدأ النور وقد يقال
لجزئه الاول كما يقال مبدأ رمضان يوم الجمعة والام مبدأ الولد
بالمعنى الاول دون الثاني والفاتحة مبدأ القرآن بالمعنى الثاني دون
الاول فجعل هذا وجها لتسميتها بالام غير وجيه اقول وفيه بحث
فانك قد نبهت ان المراد بالقرآن في وجه التسمية ما عدا الفاتحة
فلما كانت تلاوته او كتابته يترتب على تلاوة الفاتحة او كتابتها
كان كانه حصل منها فيصح تشبيهها بالام من هذه الجهة وقد اشار
المصنف الى ذلك بقوله فكانها اصله ومنشأه قوله ولذلك تسمى
اساسا اي ولكونها مفتتحه ومبدأه ولا دخل للشبه بالمنشأ في هذه التسمية
قوله او لانها تشتمل على ما فيه اي اصول المعاني التي فيه فلا يرد ان القرآن
لما اشتمل عليه ايضا فما وجه تخصيصها بهذا الاسم قوله والتعبد بامره ونهيه

قال قدس سره اما التعبد ففي قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد
بحق العبودية وما تعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه اعترض
عليه بان امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس ماخوذا في معنى العبادة ولا
لازما له والا لزم ان يختص العبادة بما له امر ونهي وليس كذلك قال
الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم فاذن لا يلزم من
اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد بالامر والنهي الذي هو الدعوى
اقول مراده بالعبادة هي عبادة المؤمنين لله تعالى المفهومة من
قوله تعالى اياك نعبد فيلزم من اشتمال الفاتحة على العبادة اشتمالها على التعبد
بالامر والنهي وينطبق الدليل على الدعوى ثم ينبغي ان يراد بالعبد
المذكور في تفسير العبادة العبد المضاف الى الله تعالى وبالعبودية
عبوديته له تعالى حتى لا ينتقض التعريف بخدمة المماليك لمواليهم باداء
جميع ما كلف لهم فانه لا يقال لها العبادة مع صدق ظاهر التعريف عليها
ولا يتوهم ان مبنى ما ذكره على عدم الفرق بين درجة العبادة ودرجة
العبودية والفرق قائم فان العبودية مطلق التذلل والعبادة
غايته فان القيام بحق عبوديته تعالى تستلزم غاية التذلل كما لا يخفى
قال قدس سره او في قوله الصراط المستقيم اذا اريد به ملة الاسلام
المشتملة على الاحكام قال بعض العلماء الصراط المستقيم طريق الحق
وهو منحصر في ملة الاسلام بعد انتساخ سائر الشرائع على ما نبه عليه
المصنف بقوله والمراد طريق الحق وهو ملة الاسلام وان لم يتنبه له
الامام البيضاوي حيث قال والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة
الاسلام فعلى هذا لا حاجة الى الاشتراط المذكور بل لا وجه له اقول
لا يخفى ان طريق الحق اخص من ملة الاسلام فانها جامعة للفرق المختلفة
من القدرية والشيعة والناصبة وغيرهم وكلهم في النار لسوء اعتقادهم
الا اهل السنة والجماعة ولو سلم فكلمة اذا تدل على التحقيق دون التردد
والتشكك قال قدس سره ثم قال معناه قولوا الحمد لله اما اخر قدس سره

هذا

هذا الاحتمال مع تقدم صاحب الكشف اياه لانه امر خاص لا دلالة له
على الاوامر التعبدية ليظهر به اشتمالها على اصول معاني القرآن و
ينكشف به كونها بمنزلة الام مما عداها فتامل قال قدس سره والامر
اي بما بالشيء يستلزم النهي عن ضده اي عن ضده المعتبر الذي هو
كف النفس عنه واعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد هنا لو كان الامر
المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك محل الاريب ان ما تركه لا يلام عند
كثير من العلماء اقول لا يخفى ان تعلم القرآن فرض خصوصا
في ابتداء الاسلام وذلك بقراءته فهي فرض ايضا ويجوز ان يكون
محل الامر هو الصلوة وقراءتها فيها واجبة بلا خلاف في اصل الوجوب
حتى لو تركها في الصلوة اعادها عند الحنفية كما نص عليه الزيلعي ونظيره
ما قاله الشافعي في الامر بالصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
قدس سره واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم
اعترض عليه بان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال انعمت
على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الى الوعيد
اقول اذا كان المراد بالانعام المدلول عليه بقوله تعالى انعمت عليهم
الانعام الاخروي او ما يشمله كما يدل عليه كلام المفسرين فانما طريق علمه
الوعد وكذا الكلام في الغضب قال قدس سره ان القرآن انزل
ارشادا اي انما انزل ارشادا فكلمة القصر مقدرة بقرينة جعل
هذا الكلام دليل انحصار مقاصد القرآن في الثلثة قال قدس سره
ويتخذوا بذلك للمعاد مثوبة كبرى اي باداء حق المبدأ فقيل لا دلالة
في هذا الوجه على كون الوعيد من المقاصد ايضا والمقصود بما ذكره
بيان وجه الانحصار في الثلثة التي ثالثها الوعد والوعيد دون
الوعد فقط اقول انت خبير بان معرفة المعاد تنطوي على
الوعد والوعيد فان العلم بالمعاد هو العلم بما وعدوا واوعدوا في
الاخرة والا لكون المقاصد اربعة وانما قصر في اخر كلامه على ذكر

خطيب زاده منه

مقتضى الوعد

بعد ما توفي للوعيد اولا ابتداء انا بانه اصل المقصود ولا ينافي ذلك كون
الوعيد ايضا مقصودا ولا كذلك حال الامر والنهي فتامل قال قدس سره
وقد ينطق الى مراده العلامة قطب الدين الرازي رحمه الله قال
قدس سره واجاب بانه متنوع الى اوقف وتكرار بحيث ان الدعاء
من جملة ما امر الله به فان قوله اهدنا الصراط المستقيم بمعنى قولوا
ذلك وايضا قال الله تعالى ادعوني استجب لكم قال قدس سره ما كان
في الامر الآخرة اوادا الطاعة وترك المعصية يعني فعلى الاول تنوع
على الوعد والوعيد وعلى الثاني على الامر والنهي ويجوز تنوعه على الوعد
والوعيد ايضا بنوع تكلف قال قدس سره لما كانت هذه السورة
متقدمة على سائر السور وضعا ولك ان تقول لا حاجة الى اعتبار
هذه الضمايم في اتمام هذا الوجه فان هذه السورة الكريمة في
اشتمالها على تلك المعاني اجمالا وضرورتها مفصلة ظاهرة في سائر
السور شبيهة بالام التي تتدرج فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال
منها قال قدس سره حيث مهدت ارضها اولا ام دحيت لم يذكر
المصنف هذا الوجه لتسمية مكة شرفها الله وعظمها ام القرى في سورة
الانعام قال قدس سره ولا يجب اطراد هذا الوجه الجواب المطرد
في سائر الاسامي قوله او على جملة معانيه او هذه كانها اضرابية على
مذهب الكوفيين وابي علي وابي الفتح وابن برهان فانه يدخل
فيه الدعاء والقصص والمناجات كالمبايعات والمندوبات
كالمناكحات ولا يرد عليه ما اورد على الوجه الاول من خلوه عن
الاشتمال عليها فلا يحتاج في الجواب الى التزام التكلف ببيان اندراجها
فيه بان مرجع بعضها الى التعبد بالامر والنهي ومرجع بعضها الى
الترغيب والترهيب المقصودين من الوعد والوعيد وبان تلك
الاحكام ليست الا لمصالح نظام المعاش الذي روعي لاجل العبادة
الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية التعبد

والنوفي

والغرض من القصص الاتعاظ فيرجع الى الوعد والوعيد او تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم باخبار عن الغيب فيرجع الى التعبد فلا يكون
مقصودا مع انه اعترض على هذا الجواب الثاني ان الوعد والوعيد
ايضا لاجل العبادة فموجب ما ذكره اولا ارجاع ثالث الاصول
المذكورة الى ثانيها ثم ليس في القصص اخبار عن الغيب نعم فيها اخبار
عما لا يعلمه الامي ولكنه ليس من خصائص الانبياء عليهم السلام وان كان
يمكن الجواب بان الوعد والوعيد ليس للتعبد خاصة بل لمعرفة المعاد
التي هي من اعظم المقاصد والقصص اخبار عن الغيب الا ترى
الى قوله تعالى بعد قصة نوح في سورة هود ذلك من انباء الغيب
نوحيها اليك ما كنت تعلمها ولا قومك من قبل وذلك معجز خصوصا
في حق نبينا الامي صلى الله عليه وسلم لتكامل بالعلم في الامي معجزة في
الجاهلية والنادس في اليتيم ثم ان بعض الاشراف قال ههنا
لا يقال ان اراد ان الفاتحة مشتملة على جميع الحكم النظرية التي
في القرآن فليس كذلك لانها لا تدل مثلا على التوحيد الى قوله على
اكثر المعاني التي في القرآن اقول وفيه بحث اما في السؤال
فانا نقول لفظ الحمد لله يدل على اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية
والجلالية اذ معنى الحمد هو الوصف بالجميل واللام للاستغراق او
الجنس وظاهر ان التنزه عن الشريك والصاحبة والولد
والوالد والكفو من الاوصاف الجميلة واما في جوابه الاول
فلانا وان سلمنا دلالة اللفظة الجليلة على جميع الصفات الكمالية
الا انه لا تقيد لان التوحيد مثلا ليس منها بل من صفات الجلال
وكذا غيره ولو حمل على خلاف المصطلح المتعارف لامثاله قلنا
ان نمنع دلالتها على التوحيد مثلا الا ترى ان المشركين مع
اعترافهم بالله لا يوحدون وكذا اليهود والنصارى اثبتوا
له تعالى ابنا مع اعترافهم به تعالى واما في جوابه الثاني فلانه لا يكون هذا الوجه متحدا

مع الوجدان بوجه ما لا كما لا يخفى قوله والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل
الاشقياء ولعله احسن حيث اختار المراتب مع السعداء والمنازل مع
الاشقياء اذ الاول ينبئ عن الترفع والثاني عن الانحطاط قوله وسورة
الكنز وفي هذه التسمية خاصة جعل تلك المعاني بمنزلة الاموال النفيسة فان الكنز
هو المال المدفون وجاء في الحديث ما يدل على جواز اطلاق الكنز عليها اخرج
ابن الضريس في فضائل القرآن والبيهقي في الشعب عن انس عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال ان الله اعطاني فيما من به علي اني اعطيتك فاتحة الكتاب وهي
من كنوز عرشي ثم قسمتها بيني وبينك نصفين وفي المدارك وتسمى سورة الكنز
لقوله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب كنز من كنوز عرشي وهذا ايضا يدل على تسميتها
بالكنز لا بسورة الكنز على ما ادعاه الا ان يقال الاضافة بيانية ولا قبح في مثل
هذه الاضافة على ما سلف اليه الاشارة قوله لذلك ان الاشتمال على ما فيه
او جملة معانيه قوله والشكر والدعاء الظاهر انه عطف على الحمد فيلزم العطف على
جزء العلم الا ان لا يسلم العلمية ويكون قوله يسمى بمعنى اطلق عليه قوله وتعليم
المسئلة ان محل السؤال وهو الداية اذ المضاف محذوف والمسئلة مصدر
ميمي اي تعليم طريق السؤال فان السائل بها حمد الله تعالى اولا ثم اثنى عليه
ثم ذكر ان عبادته ليست الا له وان استعانته ليست الا منه ثم سال فقدم
على سواله امورا الحسن تقديمها على السؤال عن الله تعالى وفي التفسير الكبير الاسم العاشر السؤال
روى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكري
عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله
عليه ذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما و
الحقني بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه
ثم ذكر العبودية ثم وقع الختم على طلب الهداية انتهى وفيه بحث اذ لم يحصل
مما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال
وهذه السورة الكريمة جامعة بينهما فلا يظهر مناسبة رواية هذا
الحديث الشريف ههنا كما لا يخفى على اولي النهى قوله والصلوة بالجر ولا يجوز

النصب وان كانت مسماة بالصلوة ايضا لان ما ذكره لا يكون وجها
لتسميتها بها الا بتكلف بعيد بل وجهها ما رواه ابو هريرة انه قال الله تعالى
قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين الحديث يعني الفاتحة فيكون
من باب تسمية الشيء باسم ملزومه وفي المدارك وتسمى سورة الصلوة
لما نروي ولانها تكون واجبة او فريضة واراد بقوله لما نروي
حديث قسمت الصلوة لكن مقتضاه التسمية بالصلوة لا بسورة الصلوة
الا ان يأول بما ذكرنا آنفا قوله لقوله صلى الله عليه وسلم هي شفاء لكل
داء في دلالة الحديث على تسميتها بها خفاء فانه لا يقال بصدق قولنا
زيد كاتب ان يكون مسمى به الا ان يقال وضع التسمية يثبت بالاجماع
والحديث سنده فتدبر قوله والسبع المثاني قال قدس سره المثاني
جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية بمعنى مردد ومكرر ويجوز ان
يكون جمع مثنى مفعل من الثلاثية بمعنى التكرر والاعادة اقول ويجوز
ان يكون جمع مثنى مخفف مثنى اسم مفعول من اثنى يثني وقد جوز
قدس سره مثله في معنى في بعض تصانيفه وفي المدارك وتسمى سورة
المثاني لانها تثنى في كل صلوة وفيه ما مر وقد نبهت على الخلاف فتذكر
قال قدس سره ففي بعض النسخ الفاء تعليلية يريد ان ما ذكره في سورة
الحجر يحتملها ايضا فانه في بعض النسخ قال قدس سره على صيغة المفعول
يعني وجدت مقيدة مضبوطة على صيغة المفعول وفي الكرماني ضبطت
بفتح الميم قوله وتثنى في الصلوة وفي الكشاف تثنى في كل ركعة ومتبوع
الزمخشري في هذا اللفظ عمر رضي الله عنه اخرج ابن جرير بسند حسن عن عمر
رضي الله عنه قال السبع المثاني فاتحة الكتاب تثنى في كل ركعة وفي معالم
التنزيل سميت مثاني لانها تثنى في الصلوة فتقرأ في كل ركعة وهذا يؤيد
قول من حمل الكلام على تضمن مودة قال قدس سره وربما قيل
انها تتكرر في كل ركعة بالقياس الى اخرى فان قيل لا يجب قراءتها
في الركعتين الاخريين عند الحنفية فلا يتمشى هذا الوجه على مذهبهم و المصنف منهم

فهذا تأويل الكلام بما لا يرضى صاحبه قلنا لا نم ذلك بل يجب قراءتها في الركعتين
الاخريين ايضا على رواية الحسن عن ابي حنيفة ولو سلم فلا كلام في استحباب قراءتها
فيهما وهذا القدر يكفي في صحة هذا الوجه قال قدس سره ولا يرد على الوجه الاول
التنفل بركعة واحدة اذ ليس من مذهب المصنف قال العلامة التفتازاني
بناء على ان اقل الصلوة ركعتان لنهيه صلى الله عليه وسلم عن البتيرا قيل لا خلاف
في اطلاق الصلوة على ركعة ولذا حنث بها في يمينه لا يصلي والنهي عن البترا
يحقق مشروعيتها على ما تقرر في الاصول واجاب بان الصلوة انما هي مجموع
الركعتين ويفرق بين يصلي وصلوة بان الاول انما يتناول الركعة
دون الثاني لانه يصدق على من يركع ويسجد قبل ان يضم اليها ركعة اخرى
انه يصلي وان لم تكن الركعة الواحدة صلوة اقول وفيه بحث لانه
اذا كانت الصلوة مجموع الركعتين والفعل يدل على الحدث والزمان
فاذا لم يتحقق الحدث لا يتحقق الصلوة فلا يصدق يصلي على جمعه وان
قالوا امثل هذا الكلام في تاويل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الان يمنع
استلزام تحقق الحدث الذي هو مدلول يصلي تضمنا تحقق الصلوة
فتامل قوله او الانزال قيل لا معنى لقوله ثني في الانزال واجيب
بان يثنى المقدر ههنا بمعنى تثنيت عبر بها حكاية للحال الماضية او تقدير تثنيت
فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اقول تسمية الله تعالى هذه السورة
الكريمة بالمثاني وقعت قبل الهجرة واتصافها بتكرر النزول ليس الا بعدها
فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي لمخاطبة القائل قوله ان صح انها نزلت
بمكة اه وفي المدارك والاصح انها مكية ومدنية نزلت بمكة حين فرضت
الصلوة ثم نزلت بالمدينة حين حولت القبلة الى الكعبة قوله وقد صح
انها مكية اراد رد احتمال كونها مدنية على ما روي عن مجاهد قال بعض
العلماء الظاهر ان مجاهدا لا ينكر نزول سورة الفاتحة بمكة حتى يتجه
عليه ما ذكره صاحب التيسير ولا يظن ان النبي صلى الله عليه وسلم مكث
بمكة ثلث عشرة سنة يصلي بها بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا يقبله العقول

بل

بل يمكن نزولها قرآنا والنزول على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا متلوا لا يستلزم
القرآنية ولا بعد فيه فانه لا بد من الالتزام بذلك لمن قال بتنزلها
مرتين والا يلزم القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم
باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قررنا فقد عرفت انه لا وجه لقول
الفاضل الشريف لا شبهة في بطلانه اقول على ما ذكره يتجه قول
مجاهد مع قول من قال انها مكية ومدنية فلا وجه لجعله مقابلا له على ما شحنت
به الكتب ثم ليس يلزم لمن قال بتكرر نزولها ان يلتزم ما ذكره قوله والا يلزم
القول بكون الفاتحة سورتين قلت انما يلزم ذلك ان لو قال بكون
نزولها ثانيا على انها سورة اخرى وليس كذلك بل يقول النزول الثاني
لتقرير السورة واظهار تعظيمها فلما جاز ان يكتب النازل مرة واحدة
في مائة وثلثة عشر موضعا اعني البسملة على مذهب الحنفية فلم لا يجوز تكرره
ما المانع منه الا انه يرد على ما ذكره المصنف انه انما يدل على المدعى
لو تعينت سورة الفاتحة للارادة من لفظ المثاني وذلك غير مسلم
اذ يجوز ان يكون المراد بها السبع الطوال او الحواميم او مجموع
القرآن ومما استدل به بعض علماء ديارنا على اثبات تعينها للارادة
منها ما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي في المسجد
فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما منعك
ان تاتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ثم قال لي لاعلمنك سورة
هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين السبع المثاني
والقرآن العظيم الذي اوتيته ومما فيه ايضا عن ابي هريرة رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن هي السبع المثاني
والقرآن العظيم معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان السبع المثاني هي السبع الطوال اي السور
من اول البقرة الى آخر الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره

الشيخ شهاب الدين ابن حجر

فهذا تأويل الكلام بما لا يرضى صاحبه قلنا لا نم ذلك بل يجب قراءتها في الركعتين
الاخريين ايضا على رواية الحسن عن ابي حنيفة ولو سلم فلا كلام في استحباب قراءتها
فيهما وهذا القدر يكفي في صحة هذا الوجه قال قدس سره ولا يرد على الوجه عدم
التنفل بركعة واحدة اذ ليس من مذهب المصنف قال العلامة التفتازاني
بناء على ان اقل الصلوة ركعتان لنهيه صلى الله عليه وسلم عن البتيراء قيل لا خلاف
في اطلاق الصلوة على ركعة ولذا حنث بها في يمينه لا يصلي والنهي عن البتيراء
يحقق مشروعيتها على ما تقرر في الاصول واجاب بان الصلوة انما هي مجموع
الركعتين ويفرق بين يصلي وصلوة بان الاول انما يتناول الركعة
دون الثاني لانه يصدق على من يركع ويسجد قبل ان يضم اليها ركعة اخرى
انه يصلي وان لم تكن الركعة الواحدة صلوة اقول وفيه بحث لانه
اذا كانت الصلوة مجموع الركعتين والفعل يدل على الحدث والزمان
فاذا لم يتحقق الحدث لا يتحقق الصلوة فلا يصدق يصلي على حقيقته وان
قالوا امثال هذا الكلام في تأويل المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الان يمنع
استلزام تحقق الحدث الذي هو مدلول يصلي تضمنا لتحقق الصلوة
فتأمل قوله او الانزال قيل لا معنى لقوله ثنى في الانزال واجيب
بان معنى المقدر بمهملا بمعنى ثنيت عبر بها حكاية للحال الماضية او تقدير ثنيت
فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا اقول تسمية الله تعالى بعض السورة
الكاملة بالمثاني وقعت قبل الحج واتصافها بتكرر النزول ليس الا بعد الحج
فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي كما ظنه القائل قوله انه صح انها نزلت
بمكة اهـ وفي المدارك والاصح انها مكية ومدنية نزلت بمكة حين فرضت
الصلوة ثم نزلت بالمدينة حين حولت القبلة الى الكعبة قوله وقد صح
انها مكية اراد رد احتمال كونها مدنية على ما روي عن مجاهد قال بعض
العلماء الظاهر ان مجاهدا لا ينكر نزول سورة الفاتحة بمكة حتى يتجه
عليه ما ذكره صاحب التيسير ولا يظن ان النبي صلى الله عليه وسلم مكث
بمكة ثلاث عشرة سنة يصلي بها بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا يقبله العقول

بل

بل ينكر نزولها قرآنا والنزول على النبي صلى الله عليه وسلم وحيا متلوا لا يستلزم
القرآنية ولا بعد فيه فانه لا بد من الالتزام بذلك لمن قال بنزولها
مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة سورتين من القرآن واللازم
باطل بالاجماع واذا وقفت على ما قررنا فقد عرفت انه لا وجه لقول
الفاضل الشريف لا شبهة في بطلانه اقول على ما ذكره يتحد قول
مجاهد مع قول من قال انها مكية مدنية فلا وجه لجعله مقابلا له على ما ثبتت
به الكتب ثم ليس يلزم لمن قال بتكرر نزولها ان يلتزم ما ذكره قوله والا يلزمه
القول بكون الفاتحة سورتين قلت انما يلزمه ذلك ان لو قال بكون
نزولها ثانيا على انها سورة اخرى وليس كذلك بل يقول النزول الثاني
لتقرير الثبوت واظهار تعظيمه فلما جاز ان يكتب النازل مرة واحدة
في مائة وثلثة عشر موضعا اعني البسملة على مذهب الحنفية فلم لا يجوز ذلك في
ما نحن فيه الا انه يرد على ما ذكره المصنف انه انما يدل على المدعى
لو تعينت سورة الفاتحة للارادة من لفظ المثاني وذلك غير مسلم
اذ يجوز ان يكون المراد بها السبع الطول او الحواميم او مجموع
القرآن ومما استدل به بعض علماء ديارنا على اثبات تعينها للارادة
منها ما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي في المسجد
فدعاني رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما منعك
ان تأتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله
استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ثم قال لي لاعلمنك سورة
هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين السبع المثاني
والقرآن العظيم الذي اوتيته ومما فيه ايضا عن ابي هريرة رضي الله
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن هي السبع المثاني
والقرآن العظيم معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن
عباس رضي الله عنهما ان السبع المثاني هي السبع الطول اي السور
من اول البقرة الى آخر الاعراف ثم براءة وقيل يونس على ما ذكره

هو ابن خسرو رحمة الله عليه منه

وضعه في نسخة حاشية ذلك البعض عن ابن المعلى وهو سهو منه

لفظة الذي سقط في نسخة ذلك البعض وهي مثبتة في صحيح البخاري منه

الشيخ شهاب الدين ابن حجر

في فتح الباري وقال فيه في تفسير سورة الحجر انه اسند النسائي والطبري والحاكم
عن ابن عباس باسناد قوي اذ قد تبين ان للموقوف في امثاله حكم المرفوع
وان قوي انتهى بنا الحال الى التكلم في الحديث الشريف فلنذكر الكلام
تتميما للفائدة فنقول قال شيخ الاسلام احمد بن حجر في تفسير الفاتحة من شرح
البخاري حيث يتكلم على حديث ابن المعلى قال الخطابي في قوله هي
السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته دلالة على ان الفاتحة
هي القرآن العظيم وان الواو ليست بالعاطفة التي تفصل بين الشيئين
وانما هي التي تجيء بمعنى التفصيل كقوله تعالى فاكهة ونخل ورمان وقوله تعالى
وملائكته ورسله وجبريل وميكال انتهى وفيه بحث لاحتمال ان يكون
قوله والقرآن العظيم محذوف الخبر والتقدير ما بعد الفاتحة مثلا فيكون
وصف الفاتحة انتهى بقوله هي السبع المثاني ثم عطف قوله والقرآن
العظيم اي ما زاد على الفاتحة وذكر ذلك رعاية لنظم الآية ويكون
التقدير والقرآن العظيم هو الذي اوتيته زيادة على الفاتحة انتهى
كلام الشيخ ابن حجر اقول لا يخفى ان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل
فان الحذف خلاف الاصل ولا ضرورة تلجئنا الى ارتكابه كيف
وقد صرح بعض المفسرين بكون الفاتحة مسماة بالقرآن العظيم وعلله
بتضمنها جميع علوم القرآن ثم الاولى ان يقول والتقدير هو الفاتحة
مع ما بعدها اذ الفاتحة من جملة القرآن العظيم بل الاولى ان يقول
الذي اوتيته هو الخبر على ما يدل عليه آخر كلامه اي الذي تعرفونه بكونه
وحيا من الله تعالى او نحو ذلك ثم قال الشيخ الشهابي ابن حجر رحمه الله
في تفسير سورة الحجر حيث تكلم على حديث ابي هريرة رضي الله عنه المذكور
قوله والقرآن العظيم معطوف على قوله ام القرآن وهو مبتدأ
وخبره محذوف او خبر مبتدأ تقديره والقرآن العظيم ما عداها وليس
هو معطوفا على قوله السبع المثاني لان الفاتحة ليست هي القرآن
العظيم وان جاز اطلاق القرآن عليها لانها من القرآن لكنها

ليست

ليست هي القرآن كله ثم وجدت في تفسير ابن ابي حاتم من طريق آخر
عن ابي هريرة رضي الله عنه مثله لكن بلفظ والقرآن العظيم الذي
اعطيتموه اي هو الذي اعطيتموه فيكون هذا هو الخبر انتهى اقول
لا محذور في اطلاق القرآن العظيم على الفاتحة بناء على تضمنها جميع
علوم القرآن كما سلفت اليه الاشارة او نقول لا شك في جواز
اطلاق القرآن على الفاتحة لان القرآن كما يطلق على المجموع يطلق
على القدر المشترك بين الكل والجزء على ما بين في موضعه والمقصود
على الفاتحة هو كونه عظيما فانها لما زادت على غيرها في عظم المرتبة كما
يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في
القرآن كان كان لم يكن لغيرها عظم بالقياس اليها قوله وهو مكي
بالنص اي بالاثر الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما فان للموقوف
في امثاله حكم المرفوع كذا قال الجلال السيوطي واما ما قيل في بيانه
فان ما قبله وما بعده الى آخر السورة في حق اهل مكة فضعيف
فانه ليس من النص في شيء بل هو استدلال بالمعقول مع ان كون
ما قبله وما بعده في حق اهل مكة لا يستلزم كون هذه الآية مكية
الا يرى الى ان سورة المائدة مدنية الا قوله تعالى اليوم اكملت
الآية فانها نزلت بمكة بل لا يستلزم كون ما قبلها وما بعدها مكية
ايضا لجواز ان تنزل في المدينة ويكونا في حقهم ثم تعبير المصنف
اولى من تعبير الامام فانه استدل على مكيتها بان سورة الحجر مكية
بالاتفاق ومنها قوله تعالى ولقد آتيناك الآية فان كون السورة
مكية لا يستلزم كون جميع آياتها كذلك فانه كم من سورة مكية بعض
آياتها مدنية بل قال البعض بمدنية هذه الآية واستثنائها
من السورة حكاه السيوطي في الاتقان ثم قال وينبغي استثناء
قوله تعالى ولقد علمنا المستقدمين الآية لما اخرجه الترمذي وغيره
في سبب نزولها وانها في صفوف الصلاة انتهى فظهر ان سورة الحجر ليست مكية بجميع اجزائها

قال في الكشاف سورة فاتحة الكتاب مكية وقيل مكية ومدنية لانها نزلت بمكة مرة وبالمدينة اخرى اعلم ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار اخرج عثمان بن سعيد الدارمي بسنده الى يحيى بن سلام قال ما نزل بمكة وما نزل في طريق المدينة قبل ان يبلغ النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فهو من المكي وما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في اسفاره بعد ما قدم المدينة فهو من المدني الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا تثبت الواسطة فما نزل بالاسفار لا يطلق عليه مكي ولا مدني الثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة كذا في الاتقان للجلال السيوطي رحمه الله اذا احطت بما ذكرنا فنقول انما قال المصنف لانها نزلت بمكة مرة وبالمدينة اخرى ليستدل الا بتحقق الخاص على تحقق العام ورد القول الثالث ومن فسره بقوله اي حين فرضت الصلوة وحين حولت القبلة اصاب في تفسيره ذلك حيث بنته على كونها مكية ومدنية على اشهر الاصطلاحات ولولا هذا التفسير لما حصل التنبه على ذلك ثم ان اتيان العلامة في معرض التعليل على كونها مكية ومدنية ما يقرب المدعى في الجلاء والخفا واخلاؤه عما يميط عن وجهه نقاب الاستتار حيث لم يأت بما يدل على نزولها بالمدينة مرة اخرى مع مساس الحاجة اليه اشارة منه الى ان ما ذكره ذلك القائل مجرد دعوى لا دليل عليها فافهم

م

نقلت هذه الرسالة الشريفة عن خط محررها المولى الفاضل الفاصل بين الحق والباطل حلال المعضلات كشاف المشكلات شيخ الاسلام مفتي الانام قدوة العلماء الاعلام سعدي افندي روح الله تعالى روحه ونور ضريحه

كتبه المولى عبد الرحمن قاضي عسكر الروملي [illegible]

قوبلت بالاصل بعد نقلها عنه وصححت بعون الله تعالى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1488/2
Tasnif No: 297.1

سورة الانعام

قوله اخبر بانه تعالى يعني لما عبر عنه تعالى بالاسم الجليل المستجمع لجميع الصفات الكمالية دل على
كون ذاته تعالى حقيقا بالحمد باعتبار جميع الصفات وهو الاستحقاق الذاتي كما اشار اليه السيد
السند في حواشي الكشاف وصرح به المحققون في حواشيهم على المطول ولما وصف بخالقية السموات
والارض وجاعلية الظلمات والنور دل على استحقاق الذات باعتبار صفة الخالقية وهو الاستحقاق
الوصفي ويستتبع الاستحقاق الفعلي فمن قصر على الثاني فقد قصر بل ذكر التابع واهمل المتبوع مع
اولوية عكسه على انهم انما اصطلحوا على تقابل الذاتي بالوصفي وذلك لان الوصفي يستتبع كل فعلي
بخلاف العكس هذا وانما سمي الاول ذاتيا لكون النظر الاصلي فيه الى الذات وان كان باعتبار
الصفات والا لاولوية الصفة التي تعلق النظر بها وسرد جميعها بخلاف الثاني فان النظر الاصلي
فيه الى الصفة لا الى الذات والا يكون ترجيحا بلا مرجح وهذا وجه اصطلاحهم فلا يرد انه ليس
الاستحقاق بجميع الصفات ذاتيا بناء على اعتبار الوصف بل الاستحقاق الذاتي ما هو
باعتبار الذات البحت بدون اعتبار صفة اصلا كما قيل فان ذلك مشاحة في الاصطلاح
على انه لا يمكن اعتبار الذات البحت لاشتراط كون الحمد بازاء الفضائل او الفواضل وانما
الجواب باعتبار كون الذات البحت بمنزلة الفضائل او الفواضل كما يظهر مما ادعاه
القائل من كونه محمودا له وبه وعليه بالتغاير الاعتباري فغير صحيح اذ لا يمكن ملاحظة
التنزيل الا بملاحظة فضائل الذات وفواضله فلم يكن بد من ملاحظتها ولم يكن
الذات بحتا وانما تجويز كونه محمودا عليه بدون التنزيل فكلا لفوات الشرط ثم ان هذا
القائل اخذ كلامه هذا من الحواشي الحسنية للمطول فقد اجيب فيها عن الايراد بوجه آخر
لكنه مزيف ايضا كما فصلناه في فاتحة الفاتحة وبالجملة فتصور الذات بدون الصفات
امر وراء طور العقل ولا بحث لنا عنه واعلم ان اللام الجارة للاختصاص كما اجمعوا
عليه ويستفاد الاستحقاق بقرينة التعبير بالاسم الجليل المنطوي على جميع الكمالات ثم
توصيفه بالخالقية التي هي عبارة عن افاضة نعمة الوجود وما يتفرع عليه لا ان القرينة
عدم امكان الاختصاص بحسب التحقق اذ وقع الحمد على السنة المشركين لغيره تعالى كما
توهم لانا لا نسلم كون ذلك قرينة معينة للاستحقاق لجواز ان يكون المراد الاختصاص
بتنزيل محامد غير الله تعالى منزلة العدم كما مر في الفاتحة ولو سلم فالتمسك بالقرينة
الخارجية مع وضوح القرينة القولية كالاستضاءة بالمصباح عند طلوع الصباح

الصباح • واذا تحققت هذا عرفت ان من حمل على الاختصاص وزعم ان الاختصاص
يستلزم الاستحقاق لم يصب اذ الاستلزام ممنوع فانك اذا قلت منصب الفتوى لفلان الجاهل
صح معنى الاختصاص بدون الاستحقاق كما ان من حملها على الاستحقاق مدعيا انه احد
معانيها لم يصب كذلك ايضا اذ يفوت حينئذ معنى الاختصاص الذي اجمع عليه لان
الاستحقاق لا يستلزم الاختصاص فانك اذا قلت لعالم معزول منصب الفتوى لك صح معنى
الاستحقاق بدون الاختصاص على ان المحققين من النحاة لم يقولوا بمجيئها للاستحقاق
ولذا لم يذكره المصنف في مختصره النحوي نعم ذكره ابن هشام في مغني اللبيب لكنه ذكر فيه
كثيرا من المعاني المتولدة بحسب القرائن وهذا من ذلك القبيل وان دققت النظر تيقنت ان
مناط الامر فيه هي القرينة دون الجارة واما ما قاله ابو حيان في الارتشاف من ان الاستحقاق
معناها الاصلي الذي لا يفارقها في جميع الموارد فغير مسلم اذ المفارقة متعينة في بعض الموارد
كما في باب النسب مثلا اذا قلت اخ لفلان افدت الاختصاص دون الاستحقاق ثم انه
جعل الجملة اخبارية لا انشائية لوجوه الاول كونها الاصل والمعارضة بدعوى كونها
علما في الانشاء كما ذعمت ليست واردة لان تلك الدعوى غير مسموعة كيف وليس النزاع
الا فيها نعم لا يمكن انشاء الحمد الا بصيغة الاخبار لكن ليس ذلك بطريق ان يكون الجملة
الخبرية انشائية بالتأويل بل هي باقية على معناها الخبري وهو الاخبار باختصاص جنس
المحامد او جميعها له تعالى والاتيان بها انشاء لفرد من جنس الحمد من حيث انه اظهار لكمال
المحمود فالخبر مستلزم للانشاء لا انه ماول به والثاني ان يظهر المحجبة على الذين هم
بربهم يعدلون فانها اذا كانت انشائية يكون محجبة الاية بما في حيز الصلة من الاخبار
بالخلق فقط واما اذا كانت اخبارية يكون المحجبة بجميعها وهو اولى الامر فيكون ظاهرة
ومن لم يرد هذا زعم ان في صورة الانشاء لا يبقى المحجبة اصلا فيجب في ايثار الاخبار
ان يعتبر نفس المحجبة دون ظهورها ولا ينافيه قول المصنف ليكون محجبة كما وهمه الزاعم من
الجمود على ظاهره لان المحجبة مطلقة تنصرف الى الكمال وهي المحجة الظاهرة فالمآل واحد
والثالث ان يصح عطف قوله ثم الذين كفروا الاية عليها ولا يتضح فيه ان المصنف جوز
عطفه على جملة خلق السموات فيصح المعنى كما توهم اذ ليس المراد انه لا يبقى في صورة الانشاء
معطوف عليه له فلا يصح المعنى بل في صورة الانشاء لا يصح العطف على جملة الحمد لله وفي
صورة الاخبار يصح فيكون العائد فيه زائدة ويتحقق الترجيح وكذا لا يتضح ما قيل ايضا
لمن جعلها انشاء انه يجوز جعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب فانهم ذكروا ان ثم

للاستبعاد ويلزمه التعجب فلا وجه لجعل الجملة ايضا لانشاء الاستبعاد والتعجب للزوم
التكرار ولو دفع بالحمل على التاكيد فلا اقل من حصول التاسيس في صورة الاخبار
وبستحق الترجيح كما مر قيل حمل الكلام على الاخبار مع احتماله الانشاء بان يكون ثناء
اثنى الله تعالى به على نفسه كما قاله الامام لان الاخبار ادل على الاستحقاق من انشاء فرع
منه واعترض عليه بان كون المقصود ثناء من الله تعالى على نفسه لا يوجب كون الجملة انشائية
البتة لصدق الحمد على الاتيان بها كما مر انفا وما قيل من ان الاعتراض في غاية السقوط لان
الايجاب الذي عليه مدار الاعتراض ليس بصريح كلام ذلك القائل ولا بلازمه ولا توهم
احد في غاية السقوط بناء على ان قوله ولا بلازمه ممنوع وذلك لان مراد المعترض هو
ان الامام ظن ان كون المقصود ثناء من الله تعالى على نفسه يوجب الحمل على الانشاء فكان
ينبغي للقائل ان يمنع ذلك ولما سكت عنه واشتغل بترجيح الاخبار بالاولية على
الاستحقاق ظهر انه سلم ما ظنه الامام ثم ان المصنف ضمن كلامه الرد على من جعل التقدير
قولوا الحمد لله وعلى من جعل المعنى احمدوا الله وقيل في بيان وجه الرد اذ لا ضرورة
تدعوا الى التقدير الا في الفاتحة لمكان اياك نعبد على انها مستغنية عنها ايضا بكون امثاله
مقولة على السنة العباد ولهذا ظهر وجه عدم كون المعنى على الامر وايضا قصة العطف
تاباه واعترض عليه بان نفي الضرورة الداعية الى التقدير يشعر بانه لولا التقدير
لتساوى الامران مع ان كونه حجة بناء على انه مقتضى الحال ابطل ايراد الانشائيات
برمتها سواء قدرت او ذكرت اقول قد عرفت ان كون الاية حجة لا يبطل ايراد الانشائيات
لكنا به جملة خلق في الاحتجاج نعم يبطل ظهور الحجية فمراد الاشعار على تساوي الامرين
في الصحة بل ينبغي تساويهما في الظهور ايضا في احدى الصورتين المذكورتين وهي صورة
ان يقدر قولوا فان معناه تكلموا بهذه الجملة الاخبارية فلا يكون انشائية حتى لا يظهر
الحجية ثم زيف ذلك المعترض ما في العلاوة بان غرضهم بيان محتملات الكلام بوجه مناسب
فاذا اريد الحمد من العباد فمحتملات الكلام اما قولوا او احمدوا او كونه مقولا على السنة
العباد وهذا من التقديرات الشايعة فلا ضير فيها اذ لم يأب عنه المقام وانما يأباه
فيما نحن فيه لقضية الاحتجاج اقول لا شك ان توجيه الكلام بدون التقدير اولى من
التقدير وابقاء الخبر على اصله اولى من اخراجه عنه فمراد القائل انه اذا كان مقولا على
السنتهم لا يحتاج الى التقدير ولا الى الاخراج عن الاصل توضيحه ان القائل لم يرد بالرد
تخطئة القائلين بهما بانهم جوزوا ما لا يحتمله الكلام اصلا بل المراد الرد بانهم تركوا الاولى

الاولى واختاروا عليه خلافه وهو وارد لا محالة وقد عرفت ان قضية الاحتجاج
لا تقتضي الاباء فيما نحن فيه ايضا ثم اورد على المقدمة القائلة وقضية العطف تاباه
ان فيه ما مر من جواز العطف على الوجهين وليس بشيء لما مر آنفا من تزييفه ايضا
لكن يرد على القائل انا لا نسلم اباء قضية العطف في صورة ان يقدر قولوا فان العطف
على جملة الحمدلة وهي خبرية لا على قولوا حتى يلزم المحذور قوله ليكون حجة هنا
شبهة وهي انه لو اسقط بهم لكان اولى اذ يتم الاحتمالين المذكورين فيما بعد من تعلق
الباء بكفروا وبان يكون يعدلون من العدول او تعلقها بيعدلون من العدل وقد دفعت
بان مساق كلامه اقتضى التخصيص بالاول الا يرى الى تعريف المسند في قوله انه المستحق لان
التعريف الدال على التخصيص اقول ليس مراده ترجيح احد الامرين لكونه اوفق بكلام نفسه
فانه لا يصدر عن المميز فضلا عن المتميز بل المراد انه ظهر من مساق كلامه ما في الحجة من
الدلالة على اختصاص الاستحقاق فالنظر اليها اقتضى ترجيح الاحتمال الثاني فانه الانسب
بالاختصاص وبالجملة فالمراد ترجيح ذلك الاحتمال لكونه اوفق بما دل عليه صدر الاية ولا يخفى
وجاهة هذا الوجه على ذوي الفطن وان لم يرض به بعض الناس من ضيق العطن قوله
وهي مثلهن قيل اقتباس لطيف من قوله تعالى ومن الارض مثلهن يعني في العدد والطبقات
اقول ان كان ضمير يعني راجعا الى الله تعالى فلا كلام وان كان راجعا الى المصنف فغير
مسلم لانه اقتصر في تفسير تلك الاية على المثلية في العدد فقط حيث قال اي مثلهن في العدد
وظاهر ان يأول الاية المثلية في العدد دون الهوية وذلك اما بحسب الاقاليم السبعة
او بحسب طبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا وهي النار ثم الهواء الحار ثم الطبقة
الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض
ثم الطبقة الارضية الصرفة التي تقرب المركز كما ذكر في شرح المواقف ولهذا ظهر ان ما
قيل فسره جمهور المفسرين والمصنف منهم بالعدد والطبقات يشتمل على فرية بلا مرية
لان الطبقات ها قال في سورة البقرة لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة و
الظاهر انه اراد التفاصل بالهوية والاختلاف بالمهية واعترض على الاول بانه مخالف
لما جاء في الحديث من انه قال عم هل تدرون ما هذه قالوا هذه ارض قال عليه السلام هل
تدرون ما تحتها قالوا الله ورسوله اعلم قال ارض اخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى
عد سبع ارضين بين كل ارضين خمسمائة عام اخرجه الترمذي وغيره عن ابي هريرة رضه
وعلى الثاني بانه مخالف لمذهب اهل السنة فان الاجسام متجانسة عندهم وبه استدلوا

على قبول السموات الخرق والالتيام وامكان المعراج اقول على الاول لم يرتض المعترض
فى سورة هود باختلاف الارضين بالهوية كما هو مقتضى الحديث حيث اول قوله تعالى
من الارض مثلهن بالاقاليم السبعة ولا يخفى ما بين الكلامين من التدافع ولا تخفت فى
ما مر ان عبارة المصنف فى تفسير تلك الاية ظاهرة فى اختيار هذا التاويل عرفت اصابته
من جوز ان لا يلتفت المصنف الى ذلك الحديث لعدم ثبوته وخطا من اجترأ على رده بان
المصنف فسر مثلهن بما يوافق الحديث بقى الكلام فى انه كيف يصح القول بعدم ثبوت الحديث
مع كونه مخرجا فى بعض الكتب الستة اللهم الا ان يكون واقفا على طعن فى سنده او يقول
لا باس بعدم التمسك بما روى بطريق الاحاد وعلى الثانى ان المعترض لم يحمل الاختلاف
بالحقيقة فى سورة هود على ما حمله عليه هنا من الاختلاف بالمهية بل حمله على الاختلاف
بالصنف كما هو المشهور فى الاستعمال تمسكا بما ورد فى الحديث من ان السماء الاولى من زمرد
خضراء والثانية من فضة بيضاء والثالثة من ياقوتة حمراء والرابعة من درة بيضاء
والخامسة من ذهبة حمراء والسادسة من ياقوتة صفراء والسابعة من نور يتلألأ
ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع ايضا ولا قد عرفت ان مقتضى الحديث هو الاختلاف
بالصنف دون الحقيقة ظهر انه لا يتجه ان يجعل الحديث مؤيدا لدعوى الاختلاف بالحقيقة
كما ظن هذا وقيل فى دفع الاعتراض لا يلزم من كون المصنف من الاشاعرة القائلين بتركب
الاجسام من الجواهر الفردة المتماثلة ان يقول بعدم اختلاف الاجسام بالحقيقة لعدم
المحيص لمن قال بتجانس الجواهر الافراد عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون
حينئذ جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى تلك الجواهر والا لكانت الاجسام كلها
متماثلة فى الحقيقة وانه ضرورى البطلان كما فى شرح المواقف اقول هذا الكلام مزيف
بما فى الحواشى الحسنة الحسينية لشرح المواقف من انه لا محيص له عن عدم الفرق بين الجواهر
والاعراض فى التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يستلزم تجدد الكل والعجب من القائل
انه اورد هذا التزييف من عند نفسه وغفل عنه من التزم الاعتراض عليه ثم ان الحق
ان المصنف ذكر فى الفصل الرابع من الباب الثانى من الطوالع ان الشيخ منع بقاء
الاعراض وذكر دليلين له ثم زيف كليهما وختم بالتزييف فظهر انه لم يقلد الشيخ فى ذلك
وجاز ان يكون مدار كلامه على ما نقل عن المواقف والتزييف مدفوع بناء على انه قائل
ببقاء الاعراض ومن غفل عما نقلناه من الطوالع ذكر هذا الاحتمال مترددا حيث قال
لا مخلص عنه الا بان يقال لعل المصنف لم يقل بتجدد الاعراض او بتماثل الجواهر الافراد لعدم

لعدم تمام دليل ينتج منهما ثم ان المصنف قال فى الفصل الاول من الباب الثالث من الطوالع
لم لا يجوز ان يكون الجسم مركبا عن اجزاء متخالفة بالمهية وهو صريح فى القول بعدم تماثلها
وبالجملة فكل واحد من شقى الجواب موافق لما قرره المصنف فى ذلك الكتاب لكن صدوره
عن القائل رمية من غير رام لدلالة عبارته على كونه بين اقدام واحجام والعجب ان
بعض الانام تهجم على القائل باللام قائلا لا تلتفت الى هذا الكلام فانه لم يتضح منه
المرام لكن يرد على القائل انه لا يتم المطلوب على الشق الثانى لانه اذا كان المص قائلا
بتخالف الجواهر الافراد انما يقول به فى جميع الاجسام اذ لا فصل بين بعض وبعض و
لا يختص هذا الاختلاف بالسموات بل هو موجود فى الارضين ايضا فلا يصلح ان يكون
وجها لاختلافهما جمعا وافرادا ولك ان تجيب على تقدير القول بتجدد الاعراض وتماثل
الجواهر الافراد بانه ذكر فى الحواشى الحسنية ان الحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد
تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما باعراض خارجة عن حقيقتها فالمراد بالاختلاف
بالحقيقة اختلاف حقايقها بالاعراض الخارجة بخلاف الارضين فان حقايقها متفقة
باعراض موادها لكون جميعها من العناصر لا سيما اذا حمل على الاقاليم واما ان المفهوم
من كلام المصنف فى الاعراف والانبياء ان الاجسام فى الاصل متحدة بالحقيقة لكن
الله تعالى نوعها بقدرته فصارت بعده مختلفة بالحقيقة فالجواهر الفردة متماثلة والاجسام
المتركبة منها المتخالفة بالحقيقة متجانسة لا متماثلة وكيفية التنويع سواء كان بفيض صور
نوعية كما قال المصنف فى الاعراف ثم قسمها بصور نوعية متضادة الاثار والافعال
او بغير ذلك فهى ليست من مبالغ علمنا كما ذكره ملتزم الاعتراض فليس بشىء لان القول
باختلاف الاجسام بالحقيقة بعد الاعتراف باتحادها فى الاصل لا يصح الا ببيان كيفية
التنويع المفضى الى جعلها متخالفة وقد اظهر العجز عن ذلك واما حمل الصور النوعية فى
كلام المصنف على غيرها عند الحكماء مثل ان تكون عبارة عن انفس الاجسام والمعنى قسمها
بان جعلها صورا نوعية كما زعمه الملتزم فمن العجايب لانه بعدما حكم بتماثل الجواهر كيف
يقول بتباين الاجسام المتركبة منها بانفسها بل لا يصح القول بتباينها الا بامور وراء
انفسها ثم انه جوز ان تكون الصور النوعية عبارة عن اعراض مختصة بالاجسام لكن
لا على الوجه الذى ذكرنا بل على الوجه المزيف وهو دخول الاعراض فى حقايق الاجسام
واورد التزييف المنقول عن الحواشى الحسنية انفا ثم اجاب بان تجدد العرض من حيث
هو عرض لا يستلزم تجدده اذا كان جزءا من الجسم لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا

بانضمام الجوهر كما ذكر الآمدي في تأييد ما ذهب اليه النظام من تركب الجسم من الاعراض
جوابا عما أورد عليه من ان انضمام غير المتحيز الى غير المتحيز لا يفيد التحيز والحال ان الجسم
متحيز حيث قال لم لا يجوز كون تحيز العرض مشروطا بالانضمام بل ما نحن فيه اقوى منه
لانه انضمام جزء الباقي الى الباقي أقول اذا فرض العرض جزءا من الجسم وجوز بقاؤه بشرط
الانضمام لا يصح قول الاشاعرة بتجدد الاعراض فانهم لا يقولون الا بتجدد الاعراض القائمة
بالاجسام المنضمة اليها وهو لا يريد تزييف قولهم حتى شنع على بعض المحشين بتجويزه مخالفتهم
وكما مذهب النظام فقد صرح في المواقف وشرحه بانه بديهي البطلان والآمدي لا ينكر
ذلك وانما اورد ما اورده تزييفا لدليل من استدل عليه لا انه مختار عنده لكن في عبارة
المستدل امر يدفع التزييف قال ان الجوهر متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل
واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا
من جواهر فلا يكون فردا او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى
ما لا يتحيز لا يوجب التحيز فنقول اراد بقوله من المعلوم كون هذه المقدمة بديهية يعني
انه اما ان يكون متحيزا وهذا الشق باطل بالدليل واما ان لا يكون متحيزا وهذا الشق باطل
بالبديهة فلا يرد شيء والعجب من السيد السند انه لم يتعرض لهذا الدفع في شرح المواقف
وبعد اللتيا والتي فكلام المصنف هنا وفي امثاله على اصول الحكماء دون الاشاعرة و
تطبيقه باصول الاشاعرة يحتاج الى مثل هذه التكلفات ولا بأس بذلك فيما لا يلزم منه
القدح في اصل من اصول الدين ذكر الامام حجة الاسلام الغزالي في التهافت انه لا بأس
بتسليم اصول الحكماء في الرياضيات وقد صرح بجواز الاتباع لاصولهم فيما نحن فيه حيث
قال واما الهندسيات التي هي النظر في الكم المنفصل يرجع حاصلها الى بيان ان السموات
وما تحتها الى المركز كرية الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك
وبيان مقدار حركتها فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا او اعتقادا ولا يقدح ذلك في شيء
من النظر الالهي وفي الشرح الجديد للتجريد تحقيق انيق لهذا المطلب نقلناه في قوله تعالى
هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء الآية فان شئت زيادة التبصر فارجع
اليه **قوله** متفاوتة الآثار والحركات قيل دلالة تفاوت آثارها وحركاتها على تعددها
مبني على اصول فلسفية باطلة وأجيب بان تفاوت الآثار والحركات معلوم من الشرع
قال الله تعالى والقمر قدرناه منازل الى قوله كل في فلك يسبحون وقد فسر بكل من الكواكب و
محسوس ايضا فيهما وفي الخنس الجوار الكنس أقول لا نسلم دلالة تلك الآية على تفاوت الآثار

الآثار اذ ليس مفادها الا حركات الكواكب والحركة لا تستلزم التأثير فضلا عن تفاوت
الآثار بل لا نسلم دلالتها على حركات الافلاك ايضا لجواز ان يكون الافلاك ساكنة
والكواكب متحركة فيها كالسابح في البحر كما ينادي عليه خاتمة الآية وأما القول بانها اجسام
مركوزة في الافلاك لا تتحرك بانفسها بل بافلاكها مصير الى اصل الفلسفة فيخالف بناء
الكلام عليه ما ادعاه من كونه معلوما من الشرع ثم أقول مجيبا عن الاعتراض قد عرفت
آنفا انه لا بأس ببناء الكلام على الاصول الفلسفية في الرياضيات ولا يقدح اثبات
التأثير للافلاك في اصول الدين لان مراده ليس على ظن الافلاك مؤثرات حقيقية
بل المؤثر الحقيقي هو الله تعالى وتأثير الافلاك على انها آلات في تأثيره تعالى نعم صرح المتقدمون
من اصل الشرع بعدم جواز القول بتأثيرها لكن المحققين من متأخريهم جوزوه على
طريقة اسناد الفعل الى الآلة كما يسند القطع الى السيف مع انه فعل الضارب وفي
بعض الحواشي هذا اشارة الى ما قيل ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى
القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وهو يخل بمصالح العالم واذا تعددت
اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة
فينتظم مصالح العالم واما الارض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول و
حاصله ان اختلاف الآثار دل على تعدد السماء دلالة عقلية والارض وان كانت
متعددة لكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الارض واما دلالة
اختلاف الحركات بان يكون بعضها الى جانب وبعضها الى آخر على تعدد المتحرك فظاهر
وقيل لا حاجة الى جعله اشارة الى القول المذكور اذ يجوز ان يكون من تتمة قوله مختلفة
بالحقيقة فانما تمام الدليل عليه على اصل فلسفي من تشابه اثر الفاعل الواحد وهذا
القدر كاف في تمام الدليل على ان قولهم مجرى الارض القابل وقولهم وهو يخل بمصالح العالم
الخ حشو زائد لا طائل تحته ولا مناسبة له لما نحن فيه أقول اصل كلامه من
قبيل النزاع اللفظي اذ ليس مراده ذلك القول الا على الاصل المذكور كما ينادي عليه المقدمة
القائلة فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وان كان مراده ان ذلك مسلم
لكن كان ينبغي ان يقتصر على المقدمة القائلة بالاصل المذكور فقط ولا يضم اليه سائر
المقدمات التي في ذلك القول فهو فاسد اذ لا يمكن الاستدلال الا بضم تلك المقدمات
كما لا يخفى على ادنى الطلبة واما علاوته فباطلة ايضا لان كلتا المقدمتين مهمتان
اما قولهم الارض جارية مجرى القابل فلان المدعى ليس تعدد السموات فقط بل هو

مع وحدة الارض فيجب التعرض لها وأما قولهم وهو يخل بمصالح العالم فلان تعدد
السما لا يتم الا به لان تشابه الاثر انما يكون محذورا من جهة الاخلال بالمصالح وكون
كل منهما مناسبا لما نحن فيه اظهر من ان يخفى ثم أقول ان بناء افراد الارض على انه لا دليل
على تعددها من جهة العقل بخلاف السماء كما فعله ذلك المحشى غير متجه لا يزانه بانكار
النصوص الدالة على تعددها فالصواب ان يقال لما كان للسموات تفاوت اثار وحركات
ظهر استناد لها فاستحقت الجمع والارضون وان كانت متعددة لكن لما لم يكن لها حركات
وتاثيرات لم يظهر استناد لها فكانها فى حكم شئ واحد فاستحقت الافراد وأما ما قيل
فى تقرير مراده يعنى ان تفاوت الاثار والحركات لما ساقهم الى الجزم بتعدد السموات
بخلاف الارض سبق الكلام على مسلمهم فليس بسديد لان الاية واردة فى خطاب مشركى
قريش وهم لا يعلمون مسالة تعدد السماء ووحدة الارض ولا دليلهما واما كون
حكمها عاما للحكماء وسوق الكلام بالنسبة اليهم فقط فابعد من مناط العيوق قوله
لشرفها وعلو مكانها اراد بالشرف كمالها الذاتى الذى اقتضى كونها مقار الملائكة و
مصاعد ارواح الانبياء والاولياء وقبلة للدعاء وكونها فى جهة العرش والجنة
وقيل وكونها محلا للجنة ان ثبت ورد بانه ثبت خلافه بقوله تعالى عرضها السموات
والارض وليس بشئ اذ قد روى ان الجنة فى السماء السابعة ويجوز ان يكون فوق
السموات السبع محيطة لها فيكون عرضها زائدا على عرض السموات ويجوز ان يكون
زيادتها مثل عرض الارض كما اشار اليه النصير الحلى فى شرح الطوالع وكون الارض
منازل الانبياء ليس لكونها مكانهم اللائق بل لمصلحة التبليغ وارشاد العبيد ومن
قال فى تقرير هذا المرام بل لغرض التبليغ اراد بالغرض المصلحة كما صرح فى الكتب الكلامية
بان كل ما يفيده لام التعليل الواقعة فى القرآن من معنى الغاية فهو ماول بالمصلحة
فلا وجه للتشنيع عليه بانه خالف اهل السنة باسناد الغرض الى الله تعالى كما نعله من
التزم الخصوصة معه واراد بعلو مكانها كمالها العارضى الذى عرض لها من جهة
المكان وما قيل يحتمل ان يكون علو المكان جهة الشرف فيكون عطفا فى مقام التعليل
بعيد جدا لانه ذكر فى تعليل التقديم ثلثة امور على نسق واحد فجعل الطرفين علة و
الواسطة علة للعلة لا يقبله الذوق السليم قيل ووجه اخر التقديم وهو كونها بمنزلة
العلة الفاعلية للارض كما يظهر مما نقل انفا وما قيل من انه ليس وجها اخر بل من وجوه
الشرف او داخل فى تقدم وجودها ليس بشئ لان الملحوظ فيه تقدم العلة الفاعلية

الفاعلية على المعلول بحسب الوجود الرتبى لا شرفها الحاصل من جهة التقدم فلا يكون
من وجوه الشرف ولا يدخل فى تقدم وجودها ايضا لان المراد منه تقدم الوجود
الخارجى والمعتبر فى العلة هو تقدم الوجود الرتبى وشتان بينهما فان تقدم الوجود
حاصل عدم تقدم الوجود الخارجى كما فى حركتى اليد والمفتاح فان الاولى علة للثانية
ومتقدمة عليها فى الوجود الرتبى دون الخارجى فانهما انما توجدان بالمعية وبالجملة
فالتقدم الفاعلى قسيم للتقدم الزمانى والتقدم الشرفى كما صرح به فى الطوالع وغيره من الكتب
الكلامية ثم انه قد فسر المكان بالرتبة وجعل كونها بمنزلة العلة الفاعلية علة له و
زيف بانه لم يصب فى المعلل واخطا فى التعليل اما الاول فلكونها اعادة واما الثانى
فلكون ما ذكره وجها للتقدم لا لعلو المرتبة وقيل هو خطا لا تخطئة لانه تخصيص بعد
التعميم لا اعادة وفرق بينهما وكونه وجها للتقديم لا ينافى كونه وجها لعلو المرتبة اذ
علو مرتبة الفاعل من مرتبة القابل لا يخفى أقول مراد المزيف انه اذا اريد بعلو المكان
علو المرتبة المعنوية يكون اعادة لكونه عاما كالشرف ولم يلتفت الى تخصيصه بما يحصل
من جهة الفاعلية لكونها تخصيصا بلا مخصص فمراد دعوى الاعادة على ظهور ان لا
وجه للتخصيص كيف وشرط التخصيص بعد التعميم ان يكون للخاص عظم شان بالنسبة
الى سائر الافراد وليس الشرف الحاصل من هذه الجهة اعظم شانا من سائر افراد الشرف
التى عدها القائل وهى الحاصلة من كونها مقار الملائكة ومصاعد ارواح الانبياء و
الاولياء الى غير ذلك وايضا مراد المزيف انه اذا اصلح شئ لان يكون وجها للتقديم
لا يتجه جعله وجها لوجه اذ الاولى تكثير الوجوه لا تقليلها قوله وتقدم وجودها
اثر قول قتادة والسدى من تقدم خلقها على خلق الارض تمسكا بما فى النازعات من
قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها وحمل كلمة ثم فى قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض
جميعا ثم استوى الى السماء على التراخى الرتبى وكذا حمل ثم على ذلك المعنى فى حم السجدة
وقال ابن عباس ومجاهد بالعكس تمسكا بظاهر هذه الاية وما فى حم السجدة واجاب
العلامة عما فى النازعات بان جرم الارض تقدم خلقه على خلق السماء واما دحوها
فمتاخر ورده المصنف بان كلمة ثم دلت على تاخر خلق السماء عن خلق ما فى الارض المتاخر
عن دحوها وتبعه الفخر بن التفتازانى ولك ان تقول لا نسلم تاخر خلق ما فى الارض
عن دحوها لم لا يجوز ان يخلق ما فى الارض مع الارض مطويا فيها ثم يظهر بعد الدحو
كما يخلق الازهار مطوية فى اكمامها ثم يظهر بعد انبساط الاكمام او يكون ما فى الارض مجازا

عن القوى الارضية المخلوقة معها على طريقة ذكر المسبب وارادة السبب فانها مباد
جميع الاشياء التي في الارض فلا يلزم كونه متاخرا عن الدحو فبهذا ظهر انه لا حاجة
الى جعل كلمة ذلك اشارة الى ذكر خلق السماء لا الى نفس خلقها نظيرما ذكر في ثم كما قيل
لانه مع كونه تكلفا ينافيه كون الظرف متعلقا بدحاها فيحتاج الى التصحيح بان يقال
ليس متعلقا بدحاها بل بمقدر اى اقول بعد ذكرها ذكر دحاها ولا يخفى كونه ايضا
تكلفا فيكون الجواب تكلفا في تكلف وكذا الجواب ايضا بان لا يكون الارض منصوبا على
شريطة التفسير بل بعامل مقدر دل عليه انتم اشد خلقا مثل تعرفوا الارض وهو ايضا
مع كونه تكلفا يرد عليه انه لا وجه للامر بتعرف الارض لكونها معروفة فيلزم المصير
الى التاويل بان يقال المراد من التعرف التدبر في امرها بنظر الاعتبار فيكون هذا الجواب
ايضا تكلفا في تكلف كما اشار اليه المصنف في سورة البقرة وبالجملة فسقوط الجوابين
اظهر من ان يخفى ومع هذا خفي على الناظرين في المقام حتى ارتضوا بكل واحد منهما
واما ما قيل في تعليل كلام المص ههنا اخذا من الحواشي الكازرونية لان المراد بالارض
هذه المشاهدة المدحوة التي اخرج ماؤها ومرعاها فمن قبيل الشرح بما لا يرتضيه
صاحبه لان مداره على كون خلق السموات متقدما على دحو الارض فقط لا على
خلقها والمصنف ذاهب الى خلافه كما عرفت ثم ان بعض المفسرين خطأ المصنف
في كلامه هذا بانه مخالف لما ورد في الاخبار الصحيحة على ما مر بيانه في تفسير سورة
البقرة والعجب انه كيف غفل من كونه موافقا لقول قتادة والسدى فهو اختيار لاحدى
الروايتين ولا بعد مخالفة والعجب منه انه تبع المصنف هناك في كون كلمة ثم للتراخي
الرتبي وعدم دلالة الاية على تقدم خلق الارض فكانه نسي ما قدمت يداه وههنا
مناقشات اخر فصلناها في سورة البقرة فليراجع ثمة **قوله** والفرق جعل العلامة الفرق
المذكور بين الخلق ومطلق الجعل فجعل تصيير شيء شيئا من مقولة التضمين وانما خص
المصنف بتخصيص الفرق بما بينه وبين الجعل المتعدي الى مفعول واحد بناء على انه
المحتاج الى الفرق فنظر المصنف الى الاكتفاء بقدر الحاجة ونظر العلامة الى تكثير الافادة
ببيان اعتبار التضمين في مطلق الجعل سواء كان الجعل الذي نحن بصدده او الجعل
الذي يتعدى الى مفعولين ولكل من النظرين وجه ثم ان اختلاف النظرين اظهر
من ان يخفى فمن اختار احدهما خالف من اختار الاخر ومن العجائب ما وقع من
بعض الناس حيث فصل مراد العلامة وعقبه بقوله واما المصنف فقال وبين جعل

جعل الذي له مفعول واحد نظرا الى انه المحتاج الى الفرق في هذا المحل لا لانه خالف
العلامة كما توهم قيل من تعرض لتصيير شيء شيئا في صدد بيان مراد المصنف فقد ضل سواء
الطريق اقول العلامة لم يرد بيان مراد المصنف فقط بل بيانه مع زيادة افادة وبهذا ظهر
ان من اثبت فيه معنى التعلق والارتباط قائلا بان يكون فيه او معه او اليه لا بان يصير
اياه لانه معنى اخر للجعل وهو يتعدى الى مفعولين واشار في الهامش بان قوله لا بان يصير
الخ رد على النحرير التفتازاني لم يصب لان النحرير شرح مراد العلامة وقد عرفت ان مراده
بيان اعتبار التضمين في مطلق الجعل تكثيرا للفائدة فلا عتب على النحرير بل لو كان اقتصر على
بيان الجعل المتعدي الى مفعول واحد لورد العتب عليه **قوله** ان الخلق يعني على الاطراد
فلا يتوجه ان الخلق يتضمن معنى التضمين ايضا كما في قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وخلق
منها زوجها الى غير ذلك لانه غير مطرد فيه واما الجواب بان الفارق بينهما اختصاص الخلق
بمعنى التقدير دون الجعل وان كان التضمن مشتركا بينهما فبعيد والا كان المناسب
ان يقول الخلق فيه معنى التقدير دون الجعل كذا في بعض الحواشي وقيل اعتبار قيد الاطراد
ناش من عدم التنبه لكون المراد هو ان اللفظين متضمنان للمعنيين في اصل وضعهما فلا باس
باستعمال كل منهما مكان الاخر وما في الايتين من قبيل هذا الاستعمال اقول دعوى الفرق
بين اصل الوضع والاستعمال ليس اهون من دعوى قيد الاطراد حتى يتمسك بالعرف
ويمنع قيد الاطراد بل هو محتاج الى النقل عن ائمة اللغة وليس فليس **قوله** فلذلك عبر
قيل فان النور من النار والظلمة من الاجرام المتكاثفة اقول ليت شعري ما بعثه على
تخصيص النور بما يحصل من النار مع انه عام لما يحصل من الشمس والقمر وسائر الكواكب
بل هي افراده الكاملة وكانه اغتر بما نقله العلامة من التخصيص ههنا وتصريحه في الملك بان
الكواكب اجرام نارية لكنه غير مرضي عند المصنف فانه صرح في الطوالع بان النار
عنصر تحت الفلك والاجرام الفلكية والكوكبية مغايرة للعناصر ولا اختلاط بينهما فلا يمكن
القول بكون الكواكب اجراما نارية وبالجملة فهذا شرح بما لا يرتضيه صاحبه واما
الاشكال في كلام العلامة بانوار الجنان وعرش الرحمن وامثالهما فغير وارد لان المراد
هذا النور المشاهد لكل احد **قوله** كما زعمه الثنوية قيل اى المانوية والديصانية والا
فالمجوس منهم ذهبوا الى يزدان واهرمن اقول ماخذ هذا الكلام ما ذكره المحققان السعد
والسيد في شرحي المقاصد والمواقف قال النحرير السعد واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون
بان للعالم الهين نور هو مبدا الخيرات وظلمة هي مبدا الشرور ومنهم المجوس القائلون

بان مبدا الخيرات هو يزدان ومبدا الشرور هو اهرمن وقال السيد السند في مبحث
التوحيد من الالهيات فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
لكن صرح في مبحث عوارض الاجسام من موقف الجواهر بان الثنوية قالوا بالنور والظلمة
وعبد السيد السند الثنوية بقوله من المجوس ولا يخفى ما بين كلاميه من التدافع فان
كلامه الاول يقتضي كون الثنوية اعم من المجوس وكلامه الثاني يقتضي العكس وايضا
الاول يقتضي ان لا يقول المجوس كلهم بالنور والظلمة بل يزدان واهرمن والثاني يقتضي
ان يقول بعضهم بالنور والظلمة وتحير المولى حسن الفناري حيث قال في الاول سياق كلام
الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الامدي صريح في خلافه حيث قال
اورد الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقها
ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية
وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربع وما ذكره الشارح اظهر انتهى وحيرته ظاهرة فانه لم يحكم
باحد الطرفين ولم يزد على دعوى اظهرية احدهما من غير دليل وتحقيق المقام هو ان اكثر
المجوس من الثنوية فانها عبارة عن الذين اثبتوا الهين اثنين والمجوس منهم لكنهم لما خالفوا
اكثر الثنوية في بعض الاعتقادات جاز عدهم خارجين عن الثنوية وعليه كلام الامدي
والاول من كلامي السيد على الاصل الذي هو دخول المجوس في الثنوية فلعل وجهه
ولا باس بهذه المخالفة واما كلامه الثاني فمبني على ان قدماء المجوس اثبتوا اصلين هما
النور والظلمة لكن قالوا بقدم النور دون الظلمة كما ذكر في كتاب الملل والنحل فظهر انهم اثبتوا
الها واحدا لا الهين فلم يكونوا من الثنوية ومن المجوس طائفة اثبتوا اصولا ثلثة النور
والظلمة والمعدل بينهما كما ذكر في ذلك الكتاب ومنهم طائفة اثبتوا اصولا خمسة كما ذكر
في المواقف فثبت ان بين الثنوية والمجوس عموما وخصوصا من وجه فجاز جعل احدهما
بعضا من الاخر لكن لا على وجه الكلية كما هو الظاهر من اطلاق عبارة المواقف بل
على وجه البعضية ولعل السيد السند حمل العبارة على الثاني لكن يرد عليه انه لا وجه
لصرفها عن الظاهر وان التعبير غير مستقيم فان جميع الثنوية سواء كانت من المجوس
او لا كالمانوية والديصانية قالوا بالنور والظلمة واما كلامه الاول ففاسد من
وجه اخر وكذا كلام التحرير ايضا وذلك انهما صريحان في المغايرة بين النور والظلمة
وبين يزدان واهرمن وليس كذلك بل النور ويزدان عبارتان عن ذات واحدة وكذا

وكذا الظلمة واهرمن قال في الملل والنحل ثم ان الثنوية اختصت بالمجوس حتى اثبتوا
اصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر والنفع والضر والصلاح والفساد
ويسمون احدهما النور والاخر الظلمة وبالفارسية يزدان واهرمن والعجب من هذا
القائل انه قال بعد اسطر اما النصارى فيعدلون المسيح عليه السلام واما المجوس فالنور
فكانه نسي ما قدمت يداه هذا وقال في شرح المواقف كانهم ارادوا معنى اخر سوى
المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير وقيل لعلهم بعد ما اثبتوا فاعلا
للخير وفاعلا للشر سموها بالنور والظلمة على طريق النقل بالمناسبة فمعنى قولهم النور
حي انه فاعل الخير كذلك وقيل لا يبعد منهم ان يطلقوا هذه الاسماء على ما نشاهده
من النور والظلمة بل ابعد من ذلك اقرب منهم فلا حاجة الى توجيه قولهم بما في شرح المواقف
ولا بهذا القول المنقول آنفا لانه ايهام للمنتمي بلا ضرورة بعد ما ثبت انهم صم بكم عمي فهم
لا يعقلون ولذا قال في شرح المواقف كانهم ارادوا معنى اخر ولم يثبت لهم الجهل بما ادعوا
اقول ليس ذلك من الايهام في شيء يعني انهم اثبتوا فاعلا متعينا للخير متصفا بالحيوة
والعلم وغيرهما ويسمونه نورا وفاعلا متعينا للشر متصفا بامثال تلك الاوصاف و
يسمونه ظلمة وبالجملة فلا يلزم من عدم تعيين ذات الفاعل ابهامه لكفاية تعينها بالاوصاف
كما في ذاته تعالى عند الالهيين والتحقيق ههنا ما ذكره صاحب كتاب الملل والنحل من انهم يقولون
النور جوهر حسن فاضل كريم صاف نقي طيب الريح حسن المنظر والظلمة جوهر قبيح منتن
لئيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر وللنور اربعة ابدان الريح والنار والنور و
الماء وروحها النسيم وهي تتحرك في هذه الابدان وللظلمة اربعة ابدان هي الحريق و
الظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان وهي تتحرك في هذه الابدان واذا تمهد
هذا ظهر انهم لم يريدوا بالنور والظلمة ما هو المتعارف كما اشار اليه في شرح المواقف بل
ارادوا جوهرين فاعلين يصدر من احدهما افعال الخير ومن الاخر افعال الشر كما ذكره
القائل وانما سمي الاول بالنور لكون النور اسم بعض من ابدانه وكذا الثاني لكن يرد
على القائل انه اذا صح توجيه كلامهم بما ذكر لا تقوم الاية حجة عليهم اذ لا يلزم من مجعولية
مسمى النور المتعارف مجعولية ما اثبتوه من الفاعل المسمى باسم النور للمناسبة وكذا الظلمة
كما اورده بعض المحشين على المصنف فانه فيه ان النور والظلمة اللذين ذكروهما بمعنى غير
المعنى المشهور فكيف يدل القران على بطلانه واما على تقريرنا فتقوم حجة لانهم ادعوا
كون النور والظلمة المتعارفين من ابدانهما وقالوا بقدمهما مع ابدانهما فمجعوليته ذينك

البدنين يبطل قدمهما ولهذا يظهر غفول ذلك البعض ايضا فتامل فيما بين التقريرين
من التفاوت قوله تنبيها على انهما قيل فيه نظر لانه ان اراد من عدم القيام بنفسه كون
الشي عرضا فالتنبيه بالمعنى المذكور لا يدل عليه كما لا يخفى وان اراد احتياجهما الى الخالق
في الوجود والبقاء فلا يصح كونهما معبودين كما زعموا فهذا لا يحتاج الى تعليق الجعل بهما
بل لو علق الخلق بهما وقيل وخلق الظلمات والنور حصل المقصود اقول نختار الثاني ونمنع
ان الخالق لا يفيد ما افاده الجعل من كونهما محدثين من شي آخر وهو ابلغ في الرد عليهم
لانهم يقولون هما اصلان وجميع الاشياء محدثة منهما كما عرفت فكمال الرد انما يكون بافادة
حدوثهما عن شي آخر لا بحدوثهما فقط والعجب من بعض المحشين انه اخذ الاعتراض ولم يتنبه
فساده حيث قال لا يخفى ان الرد عليهم يحصل بنفس كونهما محدثين لكن مع قطع النظر عما
اعتبر في مفهوم الجعل بل هو اقوى واظهر يرشدك اليه انه لو اتى بالخلق بدل الجعل لحصل الرد
على انه في حصول التنبيه المذكور بما ذكر تامل وذلك لان حصول شي من شي لا يدل على عرضيته
كما في تجعلنا منها زوجها انتهى وانت خبير بان المقدمة القائلة بل هو اقوى واظهر في حيز المنع
لما عرفت من ان كمال الرد انما يحصل بالجعل فهو الاقوى والاظهر وكذا ما ذكر في العلاوة اذ
ليس مراد المصنف ان حصول شي من شي يدل على عرضيته واعجب من ذلك انه اجيب عن
اصل كلامه بان المصنف لم يقل ذلك ردا على مذهبهم بل قال ردا على قولهم قائمان بانفسهما
ودون باين بينهما يعني منه بما في ضمن قوله جعل على الرد لقولهم هذا كما رد قولهم هما قديمان
بصريح قوله جعل اي احدث وانت خبير بان الحدوث لا يغني عن كونهما عرضين اقول
قد عرفت ان مراد المصنف هو الرد على مذهبهم لا على قولهم هذا فقط وليس المراد افادة
كونهما عرضين ثم ان المجيب حاول دفع العلاوة بان هذا التنبيه مبني على مجي جعل بمقابلة
خلق وبملاحظة منشأيهما وفي الاية الناقضة في زعم المعترض ذكر جعل منها مع خلقكم من
نفس واحدة وهما بمعنى واحد لا مقابلة بينهما بدليل قوله في سورة النساء خلق منها زوجها
وان حرف التبعيض في قوله منها دل على ان التنبيه هناك بالجزئية بخلاف ما نحن فيه اقول كل
ذلك مبني على كون مراد المصنف دلالة الجعل على العرضية وليس فليس وبالجملة فوقع المعترض
الاول فيما وقع وتبعه المتاخرون فوقعوا فيه قوله وجمع الظلمات انما لم يتعرض لافراد
النور خلافا للعلامة بناء على انه غير محتاج الى الوجه لان الاصل في اسم الجنس ان لا يثنى
ولا يجمع فالمحتاج هو جمع الظلمات يعني انما جمعت دلالة على كثرة انواعها كما قالوا في جمع
الطهارات نعم قد يجاب من جانب العلامة بانه نظر الى جمع الظلمات اولا وافراد النور ثانيا

ثانيا فتفطن اولا لنكتة الجمع فسال عن سبب عدم مراعاتها في النور واكتفى في بيان النكتة
للجمع ببيانه في الجواب الثاني لكنه مما لا يقبله الفطرة السليمة اذ لا وجه للنظر الى جمع الظلمات
اولا مع تاخرها في النظم حتى يكون تفطنها لنكتة الجمع اولا ولا وجه للسكوت عنها في الجواب
الاول وتاخيرها الى الجواب الثاني مع كونها مبنى السؤال واذا تحققت هذا عرفت فساد
ما قيل ههنا ان المحتاج الى الوجه افراد النور لا جمع الظلمات لكونه على الاصل لمكان الكثرة
ما ذكر اذا حقق يرجع الى وجه افراد النور وليس هذا القائل اول واقع في هذه الورطة بل
سبقه النحرير التفتازاني والعجب انه بعدما ادعى ان جمع الظلمات على الاصل لمكان الكثرة سال
بانه لم قصد في النور الى الجنس وفي الظلمات الى الافراد واجاب تارة بحسن التقابل مع قوله
خلق السموات والارض وانت خبير بان جمع الظلمات اذا كان على الاصل للكثرة لا يرد
السؤال عن وجه القصد بها الى الافراد حتى يحتاج الى الجواب بحسن التقابل فان قلت
السؤال عن حال مجموع الظلمات والنور فيصح باعتبار البعض وهو النور قلت بين العلامة
وجه افراد النور بما لا مزيد عليه فلم يكن محل السؤال ايضا نعم حسن التقابل وجه آخر في
المقام ثم ان مراد المصنف هو ان الافراد والجمع مبنيان على قلة اسباب النور وكثرة
اسباب الظلمة اذ وجد الداعي الى العدول عن الاصل في الثاني ولم يوجد في الاول
فبقي على الاصل ولهذا القدر يتم المطلوب فلا وجه لضم ارادة التفنن ههنا ثم توجيه
عدم العكس بالتناسب لما تقدم كما في بعض الحواشي ثم ان كثرة اسباب الظلمة ليس
لان سبب النور منحصر في النار بناء على ما ذكره العلامة من ان الكواكب اجرام نارية
كما زعم لانه ليس بمرضي عند المصنف اذ لا تخالط بين الفلكيات والعنصريات عنده
كما مر ولا لان سببه منحصر في شيئين وهما الكوكب والنار وبالجملة اسباب النور على
تقدير تعددها اقل قليل بالنسبة الى اسباب الظلمة كما زعم ايضا لان جميع الاجرام الحاملة
للظلمة ليست بخارجة عن الارض وثبت في الحكمة ان جرمها اصغر من جرم الشمس
فالظلمة الحاصلة من جرم الارض وما فيها لا تقاوم النور الحاصل من جرم الشمس
فقط وهي فرد واحد من الكواكب فكيف اذا اعتبر مع نورها انوار ساير الكواكب و
النار بل لان هذه الكثرة بالنسبة الى المشاهدة كما اشير اليه في الارشاد فانا نظن الارض
اكبر من الشمس بمراتب لا يحصى ونجد الليل الذي هو ظل الارض مساويا للنهار الحاصل
من نور الشمس ونبقى الظلال الحاصلة من الاجرام المتكاثفة في النهار مرئية دائمة واما
النار المشهودة فيقاومها الدخان بل هو اكثر قوله اولان المراد بالظلمة قيل فيه بحث لانه لا يناسب

مساق الكلام فانه للاشارة الى اطوار خلق الله تعالى في الافاق والانفس اقول هذا
من العجايب فان كون المساق لتلك الاشارة يقتضي قرب هذا الوجه دون بعده
اذ على الوجه الاول ينحصر المساق في الخلق الافاقي ولا يشتمل عليه على هذا الوجه كما
لا يخفى اللهم الا ان يكون ضمير فانه راجعا الى هذا الوجه يعني ان هذا الوجه للاشارة
المذكورة فلا يناسب مساق الكلام لكن عليه ان يبين ان مقتضى المساق ماذا حتى تتكلم
في قربه وبعده وقد يقرب هذا الوجه بانه يكون حينئذ اشارة الى الانعام بما ينتظم به
امر المعاش والمعاد ويناسب الاية الثالثة التي تشتمل على ذكرهما لكن الظاهر ان الوجه
الاول اولى لان خلق الظلمة منظوم في سلك المحمود عليه وهو انما يصح على تقدير ان يراد
بها الليالي والظلال واما على تقدير ان يراد بها الضلال فيحتاج الى ان يتكلف بان المحمود
عليه هو الخلق المتعلق بمجموع الظلمات والنور باعتبار البعض او مثل ذلك ولا يرتكب
مثل هذا التكلف بامثال ما ذكره المقرب من المناسبة **قوله** لتقدم الاعدام على الملكات
لا شك انه اراد بالاعدام ما يقابل الملكات دون العدم والوجود الاعمان منهما كما قيل
فانه صرف عن الظاهر بلا ضرورة وما قيل بان الجزئية غير مفيدة والكلية ممنوعة
لتاخر الاعدام الطارية عنها مدفوع بان المراد كل ملكة يتقدمها العدم تقدما ذاتيا سواء
كان له تقدم زماني اولا بدون العكس فلا يرد انه ان اريد تقدم العدم السابق مطلقا
ولو في وقت عدم الموضوع فذلك ليس بعدم ملكة لان عدمها من الموضوع القابل بان
يتحقق الموضوع ولا يتحقق الملكة لا وبان لا يتحقق الموضوع وان اريد تقدمه في
وقت وجود الموضوع فذلك غير متصور فيما لا ينفك الملكة عنه لكونها من لوازمه كما
قيل فانا نختار الشق الاخير وندعي امكان تصوره فيما لا ينفك الملكة عنه لان حدوث
الملكة اذا كان بتبعية الموضوع فلا بد ان يتقدم الموضوع على الملكة ذاتا لان الشيء
الذي يقوم به شيء اخر متقدم على الاخر ذاتا فلا شك ان الملكة يتقدمها العدم في
ذلك الموضوع ذاتا والا لم يثبت تقدم الموضوع عليها ذاتا هذا خلف فان قلت لا نم
ان الشيء الذي يقوم به الاخر متقدم على الاخر ذاتا قلت لا يخفى ان الاول شرط لوجود
الثاني اذ لولا المحل لم يوجد الحال والشرط جزء من العلة الفاعلية كما نص عليه في
المواقف والعلة الناقصة التي من جملتها الشرط متقدمة على المعلول ذاتا كما نص عليه
فيه ايضا وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ان يجاب بان جنس الاعدام متقدم فعدم الملكة
يستحق التقديم عليها باعتبار جنسه كما قيل نعم يرد على المعترض انه اختار مثل هذا الجواب

الجواب في الملك في قوله تعالى خلق الموت والحيوة فاذا جاز هناك فلم لا يجوز ههنا
ايضا قال في قول المصنف وقدم الموت لقوله وكنتم امواتا فاحياكم الاية بنى كلامه
على المشهور من ان الموت هو عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فهو شامل لعدمها
المتقدم لكن خلقه بانا لها فالمخلوق بعض الموت وقيد الطارئ انتهى فالمراد ان
المذكور هو الموت الطاري وانما قدم لتقدم جنسه كما لا يخفى ثم ان للتقديم وجوها
اخر منها تقدم خلق الظلمة على خلق النور كما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الخلق
في ظلمة ثم رش عليهم من نوره يعني بخلق النيران وما يرد عليه من ان الظلمة تقتضي
موضوعا قابلا للنور مدفوع بما في بعض الحواشي من ان القابل هو الهواء ولا وجه
للاعتراض عليه بان التخصيص غير صحيح لجواز ان يكون الخلق كله قبل خلق النيران موضوعا
كما قيل لان مدار التخصيص على كون موضوعية الهواء للنور متفقا عليها فان كون غير
الهواء موضوعا له مختلف فيه فلا محذور **قوله** ولم يعلم قبل يعني ان العدم المتجدد
يجوز ان يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث كما ذكره المص في الطوالع اقول هذا
يصحح كلام المصنف في هذا المقام لكن ينافي ما ذكره من وجه التقديم فانه ظاهر في
كون المراد العدم السابق وهذا انما يصح على ان يكون المراد العدم اللاحق نعم يمكن
التوفيق بان المراد هو العدم اللاحق والمراد في وجه التقديم تقدم ذلك العدم
باعتبار جنسه كما اشير اليه انفا لكنه ضعيف والتحقيق عندي هو ان عدم الملكة السابق
يتعلق به الجعل كعدمها اللاحق فان مال تعلق الجعل بالعدم اللاحق ازالة الامر الوجودي
وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر كما
صرح به في الحواشي الحسنية لشرح المواقف وعلى هذا القياس يجوز ان يتعلق الجعل الذي
نسروه بتاثير الفاعل بعدمها السابق المستعد للتادية اليها فان ماله تاخير الامر الوجودي و
هو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل فالفرق بينه وبين العدم المستمر ظاهر وحينئذ فالعدم
الحادث يعم ما يظهر حدوثه بالابتداء وهو العدم اللاحق وما يظهر حدوثه بالانتهاء وهو
العدم السابق ويوافق هذا التحقيق ما نقله صاحب الكشف عن بعض المحققين في سورة
البقرة من ان عدم الملكة يتعلق به الجعل وله نصاب التحقيق التفتازاني معللا بما له من شائبة
التحقق فانه اطلق العدم فيشمل السابق واللاحق وعلل بان له شائبة التحقق وهذا الوصف
ايضا ثابت لكليهما بل في السابق اقوى لانه راجع الى التحقق واللاحق راجع عن التحقق و
قد يقال هذا المشكل الا ان يعم الجعل الذي هو الخلق لغير الايجاد او الايجاد لايجاد الشيء لغيره

وان جعل اعم منه بان يكون بمعنى الاحداث اعنى الاثبات بعد ما لم يكن ثابتا امكن
تعلقه به وذلك لان الامور النفس امرية التى لها تحقق فى المبادى العالية وان لم يكن
خارجية كالاضافات مثلا يجعلها الفاعل ثابتة فيها وحاصله ان ماله ثبوت فى نفس
الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر يصح تعلق الجعل به حسب استعداده لما هو اللايق
بشانه من الوجود الخارجى او النفس امرى المغاير له واعدام الملكات من هذا القبيل
دون العدم الصرف اذ لا ثبوت له اصلا اقول هذا الكلام لا يخلو عن وجاهة غير انه
اذا ثبت تحقق تلك الامور فى المبادى العالية فلا حاجة الى اخراج الجعل عن معناه
المشهور الذى هو الخلق والايجاد لان المبادى العالية وما فيها علتها المبدا الاول
وهى معلولات له وليس معنى كونه علة لها الا خلق الله تعالى وايجاده اياها ثم ان
الاولى ان يقتصر على ذكر استعداده لما هو اللايق بشانه من وجوده النفس امرى
فانه اذا تعلق الجعل بالامر بحسب استعداده لما هو اللايق بشانه من وجوده الخارجى
يكون الامر موجودا خارجيا لا معدوما وهذا خلف فيلزم ان يراد بالاستعداد
المذكور الاستعداد البعيد فقط ولا يخفى حزازة التخصيص ومنهم من قال معنى الجعل
اعم من الخلق وايجاد الشئ نفسه ومن معانيه احداث شئ لشئ او فى شئ وسلب
عن شئ وهذه المعانى يمكن تعلقها بالعدم المضاف اقول لا نسلم ان معنى الجعل اعم
من الخلق بل هما بمعنى الايجاد لكن فى الجعل زيادة معنى التضمين اى ايجاد شئ لشئ
او فى شئ كما عرفت سابقا واما كون سلب شئ عن شئ من معانيه فكلا ومنشاه
غلط ان مثل قولنا جعل القاتل المقتول مسلوب الحيوة يدل على سلب شئ عن شئ لكن
الكلام ليس فى الجعل المتعدى الى المفعولين بل فى الجعل المتعدى الى المفعول الواحد الذى
صرحوا بكونه مرادفا للخلق فى اصل المعنى نعم قد يستعمل بمعنى التاثير فى المعدوم بوجه
ما كما مر لكنه من قبيل الايجاد ايضا فانه ايجاد اثر ما فى المعدوم ولا يجب ان يكون ايجاد
نفس المعدوم واذ قد عرفت ان الكلام بين العدم المستمر وهو المطلق وبين العدم
الحادث مطلقا وهو العدم المضاف سواء كان عدم ملكة او عدم غيرها كعدم السواد
عرفت ان من خصص جواز تعلق الجعل بعدم الملكة وظن انه لا يتعلق بالعدم المضاف
الى غيرها كالعدم المطلق فقد وقع فى عدم الاصابة مطلقا **قوله** على معنى ان الله
قال صاحب الارشاد برده ان كفرهم به تعالى لا سيما باعتبار ربوبيته تعالى لهم اشد شناعة
من عدولهم عن حمده تعالى المتحقق مع اغفاله ايضا فجعل اهون الشرين عمدة فى الكلام مقصود

سنان

سنان

ابو السعود

مقصود الافادة واخراج اعظمها مخرج القيد المفروغ عنه مما لا عهد له فى الكلام السديد
فكيف بالنظم التنزيلى اقول مرادهم ان العدول عن الحمد على تلك النعمة يستلزم كفران
النعمة الذى هو عدم مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا فانه ضد الشكر كما مر فى الفاتحة
وعدم مقابلة نعمة الله اعتقادا وقولا بل عملا ايضا على مذهب هو الكفر بعينه فيؤل الكلام
الى افادة كفرهم لا افادة عدولهم عن الحمد فقط فظهر انهم لم يجعلوا اهون الشرين عمدة فى
الكلام بل اعظمها فالنزاع لفظى فان قلت لا يمكن الحمل على هذا المعنى لان كفرهم استفيد من
الذين كفروا بربهم فيجب الحمل على العدول عن الحمد او العدول بمعنى التسوية قلت المستفاد
من ذلك كفرهم به تعالى اجمالا والمستفاد من يعدلون كفران نعمة المشتمل على اصل الكفر
مع زيادة اضاعة حق النعمة وشتان بينهما او نقول الذين كفروا بربهم عبارة عن طائفة
الكفار جار مجرى الاسم لهم من غير ان يجعل كفرهم بما يجب ان يؤمن به كلا او بعضا عنوانا
للموضوع كما ذكره صاحب الارشاد فى صورة ان يتعلق الباء بيعدلون اذ لا مانع عنه
فى صورة ان يتعلق بكفروا والعدم الفارق بين الكافرين والكافرين بربهم فى الجريان
مجرى الاسم ولا يكون وحدة العبارة الاولى وتركب الثانية فارقا فان الاسم كما يكون
لفظا واحدا كذلك يكون مركبا **قوله** وعلى قوله خلق ههنا شبهة ظاهرة وهى انه لا يصح
لا يقال الحمد لله الذى عدلوا به شيئا كما يقتضيه العطف على الصلة واجيب بان هذا العطف
ليس على قصد انه صلة اخرى او بعض الصلة بل على قصد انه من الروادف لتلك الصلة
ولهذا احسن كلمة الاستبعاد دون التشريك ولتمحضها تمحض الفاء للسببية فى قولنا
ما تاتينى فاكرمك انقطع علاقة التشريك فلم يكن فى معنى الحمد لله الذى عدلوا به ورد بان
ائمة النحو صرحوا بان ثم يقتضى ثلثة امور التشريك فى الحكم والترتيب والمهلة ولا يتخلف
التشريك عنها وزعم الاخفش والكوفيون انه قد يتخلف وذلك بان تقع زائدة فلا يكون
عاطفة البتة فدل هذا على انها اذا كانت عاطفة لا يتخلف عنها بالاجماع ثم قوله ولتمحضها
الخ منظور فيه فان معنى تمحض الفاء للسببية ان لا يكون عاطفة وقد اعترف نفسه
بان ثم ههنا عاطفة فكيف يتمحض للاستبعاد اقول سلمنا كون ثم اذا كانت عاطفة لا تنفك
عن التشريك وقد اعترف المجيب بانها عاطفة لكن مراده انها لما تمحضت للاستبعاد تمحض
الفاء للسببية صارت كانها ليست للتشريك كما ان الفاء المتمحضة ليست عاطفة فانقطع
العلاقة المعهودة التى فى التشريك وان بقيت علاقة خفية تصحح التشريك والعطف فى
الجملة والحاصل ان الغرض تشبيه تمحض ثم بتمحض الفاء لا انه عين ذلك ولما كان المشبه به

كمال پاشا زاده

سعدی

اقوى اخرج المتمحض عن وضعه الاصلى الذى هو العطف بخلاف المشبه ثم ان المجيب اخذ (كمال پاشا زاده)
كلامه هذا من الكشف لكن زاد على كلامه اخرا قوله دون التشريك لحج فاحتاج الى ما
ذكرناه من التوجيه وزاد اولا انه ليس على قصد صلة اخرى او بعض الصلة واشار فى
الهامش الى رد العلامة والنحرير التفتازانى فان اراد انهما جعلاه صلة او بعضا منها
فهو ليس كذلك فممنوع لان العطف يقتضى احد الاحتمالين البتة وان اراد انه كذلك
لكن لما كان العطف ضعيفا الغلبة معنى الاستبعاد فكان فى حكم انه ليس كذلك فمسلم لكن
لا مانع فى كلام العلامة والنحرير من اعتبار هذا المعنى واجيب ايضا بان وقوعه موضع (ابن الحاجب)
المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه كانه قيل الحمد لله الذى جل جنابه
عن ان يعدل به شئ وزيف بان المحمود عليه يجب ان يكون جميلا اختياريا وما ذكره ليس (سعدی)
كذلك اقول منشا المغفول عما ذكره المحققون من ان الحمد على الاوصاف الذاتية باعتبار
انه لما كان الذات كافيا فى تلك الصفات جعلت بمنزلة افعال اختيارية يستقل الذات بها او
لما كانت هى مبادى افعال اختيارية اعطى لها حكم غاياتها هذا واما الجواب بان المعتبر من
الكمال الذى هو مدار الحمد ما لا ينطرق فى كونه كمالا لموصوفه طارقة نقيصة كالعلم والكرم (سنان)
بخلاف ما لا يكون بهذه المثابة من الكمال كرشاقة القد وصباحة الخد فان مثلهما من الامور
الاضطرارية فكان مشوبا بشائبة النقصان اعنى كون صاحبه مضطرا فيه فانحط درجته
عن ان يحمد عليه نعم لكونه كمالا فى نفسه يمدح عليه فظهر منه ان الاختيار المذكور فى تعريفه
انما هو بالمعنى المقابل للاضطرار دون المعنى المقابل للايجاب فيصح الحمد على الصفات الذاتية
بلا تاويل والا يلزم ان يكون تجويز الحمد على بعض الكمال دون البعض تحكما فغير مستقيم لانهم
لانهم ارادوا بالجميل الفعل وذلك انهم تتبعوا كلام العرب فلم يجد والحمد الا على الفعل الجميل
الاختيارى والصفات الذاتية ليست من قبيل الفعل فلزمهم التاويل كما مر فى الفاتحة و
بالجملة فليس مدار التاويل على ما ينشا من قيد الاختيارى من المحذور فقط حتى يدفع
بحمل ذلك القيد على ما يقابل الاضطرارى بل لما ينشا من مجموع الجميل الاختيارى الذى هو
عبارة عن الفعل الاختيارى وبما عرفت من قضية الاستقراء اندفع حديث التحكم واما
منع الاستقراء بان العرب حمدوا الله على صفاته الذاتية فلا عبرة به لابتنائه على الاستدلال
بمادة النزاع واجاب النحرير التفتازانى ايضا بان ليس القصد هنا الى كونه صلة برأسه
بل الى ان المجموع صلة واحدة كانه قيل الحمد لله الذى كان منه تلك النعم الجسام ثم من الكفرة
الكفران واعترض عليه اما اولا فلانه لا وجه لضم ما لا دخل له فى استحقاق الحمد الى ما له دخل (سنان)

ذلك ثم جعل المجموع صلة فى مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليها واما ثانيا فلان مبنى
كلامه على ان المعتبر فى هذا الوجه كون المذكور فى حيز الصلة نعما والواقع منهم الكفران و
هو مخالف للكتابين من وجهين احدهما كون الخلق نعمة وثانيهما كون يعدلون من
العدول لا من العدل بمعنى التسوية واجيب عن الاول بان مبناه الغفول عن ما
يدل المعطوف عليه من كمال جوده تعالى وشمول انعامه على من لا يحمد ويشرك به فانه ظاهر
فى دخله فى استحقاق الحمد على ان مقتضى المقام اشتمال الصلة على المحمود عليه لا كونها كذلك بجميع اجزائها
اقول لا نسلم ان مدار كلام النحرير على ما ذكره من دلالة المعطوف على المعنى الذى اعتبره والا لم يحتج
الى القول بعدم القصد الى كونه صلة برأسه كيف ولو اعتبر ذلك المعنى لصح كونه صلة برأسه فاعتبار
ذلك يهدم اصل كلامه الا ان يقال لما كان المعنى المذكور بعيدا لم يعتبره النحرير اعتبارا تاما
بحيث يكون مدار الجعل صلة برأسه لكن اعتبره اعتبارا ما بحيث يكون مدار الجعل منضما الى
الصلة لكن كلام المجيب قاصر عن هذه المرتبة وبهذا تبين غفول من قال ايضا انه لا يناسب ان (سنان)
يذكر بعد الحمد اذ لا علاقة له مع الحمد واما العلاوة فغير مسلمة بل الظاهر كون مقتضى المقام
دلالة جميع الصلة على المحمود عليه دون غيره ودعوى خلافه يحتاج الى الاثبات فعليه البيان
وعن الثانى بان مراد النحرير بيان صحة العطف بوجه اجمالى من التقرير لا التخصيص بالنعم وكون
الخلق نعمة مذكور فى الكتابين والكفران اعم يكون بالعدل والعدول اقول مراد المعترض انه
خالف الكتابين فى تقريره لهذا الوجه وهذا لم يندفع بما ذكره من كونه بيانا لصحة العطف
بوجه اجمالى اذ يرد انه لم يبينها بوجه اجمالى يوافق تقرير الكتابين وكون الخلق نعمة
انما ذكر فيهما فى الوجه الاول دون هذا الوجه نعم ذكر الخلق فى هذا الوجه ايضا لكن لا
باعتبار كونه نعمة بل باعتبار دلالته على كمال القدرة وكم من شئ له احوال يعتبر بعضها
تارة ولا تعتبر اخرى فاعتبار كونه نعمة هنا مخالف لتقرير الكتابين نعم يمكن حمل الكفران
على ما نشا من العدل ثم ان المعترض بعد ما ساق اعتراضه ذكر ان الصواب هو انه
ليس القصد الى كونه صلة برأسه ولا جزأ منه بل على انه من روادفها عطف بيانا لما
لهم مع ذلك الصنع العجيب من فعلهم الشنيع وقيل عليه مراد النحرير من كون المجموع صلة
واحدة انه من روادف الصلة لا من قبيل المعطوف الذى فى حكم المعطوف عليه من جميع
الوجوه يدل عليه قوله ليس صلة برأسه يعنى تبع له اقول تاويل بعيد فانه بعد ما اطلع
على ما اختاره صاحب الكشف من كونه من روادف الصلة لم يصرح بذلك فالظاهر انه
لم يرض به بل جعله جزء الصلة كما هو المتبادر ولو سلم فيكفى فى اثبات الصوابية مخالفة

تقرير التحرير لتقرير الكتاب بين وموافقة تقرير المعترض كما لا يخفى ثم ان صاحب الارشاد بين
جواب التحرير بان ما ينتظم في سلك الصلة المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقه ان يكون له
دخل في ذلك الانباء وكفرهم بمعزل منه وادعاء ان له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود
حسبما يتعسف ويعكس يأباه المقام لان مساق النظم كما يفصح عنه الايات الاتية تشنيع
الكفرة ببيان غاية اساءتهم في حقه تعالى مع نهاية احسانه تعالى اليهم لا ببيان نهاية احسانه
تعالى اليهم مع غاية اساءتهم اقول ليس بشيء لان المعطوف عليه صريح في نهاية احسانه تعالى
ومتمحض له اذ لم يتعرض فيه لاساءتهم قطعا فالمعطوف ايضا على وتيرته في افادة نهاية
الاحسان صريحا لكنه يفيد غاية اساءتهم ضمنا ليكون توطئة الى ما يفيده الايات الاتية من
التشنيع وبالجملة فقد بري ببيان نهاية الاحسان وثني ببيانها ايضا تاكيدا لكن ضمن غاية
اساءتهم للتمهيد للايات الاتية فالمعطوف كالمعطوف يرتبط بصراحته بما قبله ويتضمنه
بما بعده فينتظم الكلام احسن انتظام وبهذا سقط ايضا تزييفه للجواب بجعله من روادف
الصلة كما اختاره صاحب الكشف حيث قال حق الصلة ان يكون غير مقصودة الافادة فما
ظنك بروادفها وقد عرفت ان المعطوف هو الذي سيق له الكلام ووجه السقوط ظاهر
فان المعطوف انما سيق لبيان نهاية الاحسان صريحا وان افاد غاية اساءتهم ضمنا وسوق
الكلام للتشنيع انما يعتبر بعده على معنى انه خلق لم يعتبر في هذا الوجه كون خلق
السموات والارض نعمة مع انه اشار فيما سبق الى اعتباره مطلقا بقوله ونبه على انه المستحق
له على هذه النعم الجسام لكفاية نفس الخلق من حيث هو في مصلحة ههنا وهي افادة القدرة
اذ لا حاجة حينئذ الى اعتبار وصف زائد على ماهيته وهو كونه نعمة مع انه اشير اليه سابقا
فاستغني عنه واذا تحققت هذا عرفت وهن ما قيل ليس في كلام المصنف ما ينافي اعتبار
النعمة لعموم ما لا يتقدر واما تخطئة عدم اعتباره كما ادعاها من قال الصواب اعتباره ههنا
ايضا لاقتضاء الاظهار في مقام الاضمار ذلك لا سيما في هذا الوجه فان العطف على الصلة
يقتضي وجود العائد في المعطوف ايضا فغير واردة لان الاقتضاء ممنوع فان الرب تعين
كونه بمعنى المربي حتى يجب اعتبار النعمة اذ يجوز ان يكون بمعنى المالك الذي يناسب ما في
هذا الوجه من معنى القدرة ثم انه علل مرام المصنف ههنا بانه انما لم يعتبر ذلك لانه فيما
سبق بين معنى الكلام بحسب منطوقه ومقتضى ظاهره ولا شك ان ظاهر خلق السموات
والارض ليس بنعمة بل هي لازمة له ينساق اليه الذهن مما سبق من الاخبار بانه حقيق بالحمد
فاذا اعتبر خلق السموات والارض مستقلا مع ما عطف عليه فقط لا يدل على النعمة بلفظه

بلفظه بل بمفهومه اقول هذا من العجايب فان كون خلق السموات والارض نعمة مع قطع النظر
عما سبق من الاخبار بانه حقيق بالحمد مما لا ريبة فيه كيف لا وجميع اسباب المعاش انما تكون
بفاعلية السموات وقابلية الارض كما مر بل هو عبارة عن خلقهما وخلق ما فيهما فيكون عبارة
عن نعمة الوجود مطلقا ثم ان الشيخ اباحيان ضعف هذا الوجه لابتنائه على ربط الصلة
بالمظهر قائلا انه قليل لا ينبغي ان يحمل كتاب الله عليه مع ظهور الوجه الصحيح الفصيح وهو
الوجه الاول اقول لا نسلم الضعف لكن لا لان القلة لا تمنع الحسن اذا حسن موقعه باشتماله
على نكتة لطيفة كما في ما نحن فيه كما قيل لانا سلمنا حسنه لكن الشيخ لم يمنع الحمل عليه مطلقا بل
منعه عند ظهور الوجه الصحيح اذ لا عبرة بالحسن العارضي للسقيم في جنب صحة الصحيح
فان الائمة لم يتمسكوا بالحديث الحسن عند وجود الحديث الصحيح بل لما قاله ابن هشام في
مبحث حرف اللام من المغني في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب
وحكمة الاية حيث جوز في قراءة حمزة بكسر اللام كون ما موصولا اسميا وسال بها العايد
في ثم جاءكم رسول واجاب بان ما معكم هو نفس ما اتيتكم فكانه قيل مصدق له ثم قال
وقد يضعف هذا لقلته نحو قوله وانت الذي في رحمة الله اطمع وقال بعده وقد يرجح بان
الثواني يتسامح فيها كثيرا فارتضى الترجيح وختم الكلام به ولقد احسن في ذلك والعجب
منه انه ضعف هذا العطف الذي نحن فيه في مبحث الاشياء التي تحتاج الى الربط فلا يليق به
غير المخالفة اختيار المرجوح كما لا يخفى بل الحق انه لا حاجة اليها ذكره ابن هشام من
حديث المسامحة في الثواني اذ قال الرضي الذي يقوى عندي ان الجملة التي يلزمها
الضمير كخبر المبتدا والصفة والصلة اذا عطف عليها جملة اخرى متعلقة بالمعطوف عليها
معنى يكون مضمونها بعد مضمون الاولى متراخيا او لا او بغير ذلك جاز تجرد احدى الجملتين
عن الضمير الرابط اكتفاء بما في اختها التي بجنبها سواء كان مضمون الاولى سببا لمضمون
الثانية كما في مسئلة الذباب او لا كما تقول مخبرا عن زيد في جاء زيد فغربت الشمس الذي
جاء فغربت الشمس زيد لان المعنى الذي يعقب مجيئه غروب الشمس زيد وتقول مخبرا عن
الشمس التي جاء زيد فغربت الشمس وليس مجيء زيد سببا للغروب وكذا يجوز مع ثم اذ
مضمونه معطوفها بعد مضمون الاولى وان كان متراخيا فتقول الذي جاء ثم غربت الشمس
زيد اذ المعنى الذي تراخى عن مجيئه غروب الشمس زيد وكذا التي جاء زيد ثم غربت الشمس
ومعنى ثم هذا مشعر بان ذلك على الوجه الاول دون الثاني وقال العلامة استبعاد
ان يعدلوا به فهو مشعر بان ذلك على الوجه الثاني دون الاول لكن لا يخفى انه جار في

الوجهين معا كما ذكر في بعض الحواشي لكن مرادهما تصوير المعنى على احد الوجهين بعنوان
على ظهور المعنى في الوجه الاخر بطريق المقايسة ومن لم يفرق بين العبارتين اورد
على كلام المصنف ما يرد على كلام العلامة فانه ربما يشعر بان ذلك على الوجه الثاني
فقط وليس كذلك بل على الوجهين واما ما قيل من ان كلام المصنف ينتظم الوجهين معا
نظرا الى ان العدول اعم في التحقق من العدل ويجوز ان يكون الباء في قول العلامة ان
يعدلوا به للملابسة ويعدلوا من العدول فاستوت العبارتان ويجوز ان يراد العدول
عن مقتضى البرهان لا عن الله فلا فرق بين عبارتي الكتابين من قبيل الجزاف لان
المصنف بعد ما بين معنى العدول بان المراد هو العدول عن الحمد على نعمة تعالى والكفران
بها لا يتجه ان يحمل على ما هو اعم منه وان امكن في نفسه ولا غبار في العبارة كما عرفت
حتى يرتكب لاجله حمل عبارته على خلاف ما عينه وايضا كون الباء في عبارة العلامة
للملابسة وكون يعدلون من العدول مما لا ينبغي ان لا يتفوه به اذ الظاهر ان الضمير المجرور
راجع الى الله تعالى فيكون المعنى يعدلون عن حمده تعالى ملابسين به تعالى ولا شك في كونه
من مقولة الهذيان وايضا لا يجوز ان يراد العدول عن مقتضى البرهان لا عن الله
كما في الحواشي السعدية لتعين المعنى المراد بتعيين المصنف كما عرفت وقوله لا عن الله يشعر
بانهم اعتبروا العدول منه تعالى وليس كذلك بل من حمده على نعمة كما عرفت ثم انه اذا كان
العدول عن مقتضى البرهان عاما للوجهين فلم لا يجوز ان يكون العدول عن الله تعالى
ايضا عاما لهما وبالجملة فاثبات احدهما وسلب الاخر مما لا وجه له والعجب من هذا القائل
المتهتك انه تصلف بما وجه فقال من لم يشعر بما ذكرنا من تحقيق عبارة الكتابين وتفسيرها
اورد على المصنف ان كلامه يشعر بكون ذلك على الوجه الاول دون الثاني وعلى العلامة
بانه يشعر بعكسه وانت خبير بان ما سماه تحقيقا ليس الا تحقيقا لجربزته والقائل بالاشعارين
مصيب لا شك في اصابته ثم ان الظاهر انه لم يرد ان ثم موضوعة للاستبعاد بل
المراد انه مستعمل فيه بطريق التجوز لان ما هو متراخ عن الشيء بعيد عنه فالتراخي يلزمه
البعد فيلزمه الاستبعاد بواسطة البعد فلا يرد ما قاله ابو حيان من انها لم توضع
لذلك بل هو مستفاد من سياق الكلام لا من ثم ولا اعلم احدا من النحويين ذكر ذلك
بل ثم ههنا للتراخي في الزمان واما القول بان ابا حيان يسلم هذا التجوز لكن يرجح الحقيقة
عليه بناء على انه لا داعي اليه فلا يندفع كلامه بما ذكر من حديث التجوز فقط وانما يندفع
بان يقال نعم يستفاد الاستبعاد من سياق الكلام لكن حمل اللفظ على معنى يناسب مفهوم

مفهوم السياق اشد وهو يرجح المجاز فغير سديد لان كلام ابي حيان ظاهر في ان ثم
لا يدل على الاستبعاد قطعا لا حقيقة ولا مجازا كما ينادي عليه قوله لا اعلم احدا من النحويين
ذكر ذلك وحينئذ يندفع كلامه ببيان التجوز فقط ولا يحتاج الى تلك الضميمة وقد يجاب عن
كلام ابي حيان بانهم ارادوا بالاستبعاد التراخي الرتبي واعترض بان مقتضى ذلك كون
مدخوله اعلى مرتبة من المعطوف عليه وليس الامر ههنا كذلك واجيب بان المراد به ههنا
التراخي باعتبار الاخبار ولا شك ان الاخبار بثبوت الحمد لله وبخلق السموات والارض
اقل افادة من الاخبار بالعدل والعدول من حيث ان مضمون الاول ظاهر لعدم منكر
بخلاف مضمون الثاني فيكون الاخبار به افيد اقول اذا صح افيدية الجملة الثانية يكون
اعلى مرتبة من الاولى في الافادة فيتحقق التراخي في الرتبة ولا وجه لان يقال المراد به
ههنا التراخي في الاخبار كيف ولا يعتبر في التراخي الاخباري اعلوية المعطوف من المعطوف
عليه قطعا ولك ان تقول في اثبات الافيدية افادة هذه الجملة بجزئيها الواحد وهو يرجع
ما افاده الجملة الاولى من اثبات الحمد لله تعالى والخلق والجعل جميعا بالدلالة الالتزامية
فان الربوبية يستلزم جميع ذلك ففي افادة حال الكفرة مزية زائدة على مفاد الجملة الثانية
وظهر الافيدية فصح التراخي في الرتبة وبعد التنبيه الى فالقرار على انها مجاز من معنى
الاستبعاد [illegible] والباء على الاول قال التحرير التفتازاني هذا تخصيص من غير مخصص
لتأتي التقديرين على كل من الوجهين واجاب عنه بعض المحققين بان وجه التخصيص
رعاية المناسبة بين ما عطف بثم الاستبعادية وبين ما عطف بها عليه فانه اذا قيل
ثم الذين كفروا به يعرضون عن حمده فيكفرون نعمته فان من استحق جميع المحامد فالاعراض
عن حمده في غاية الاستبعاد ولا يناسب حينئذ ان يقال ثم الذين كفروا به يسوون
به غيره اذ لم يسبق صريحا ما يفيد امتناع التسوية بينه وبين غيره حتى يناسب استبعاد
التسوية وكذا اذا قيل انه تعالى خلق ما خلق مما لا يقدر عليه احد سواه فالمناسب في
الاستبعاد ان يقال ثم الذين كفروا يسوون به غيره الذي لا يقدر على شيء منه لا ان
يقال ثم الذين كفروا به يعرضون عن حمده وقد يفهم اخذا من الحواشي السعدية بان مراد
التحرير هو انه اذا قيل انه تعالى مستحق بالحمد على هذه النعم الجسام التي لا يقدر عليها احد ثم
الذين كفروا يعدلون به غيره ويثنون عليه بما اثنوا به على الله تعالى كان كلاما منتظما
وكذا اذا قيل انه تعالى خلق ما خلق نعمة لهم مما لا يقدر عليه احد ثم هم يعدلون عن حمده
مع ان مقتضاه الحمد كان كلاما منتظما ايضا ومنشأ الشبهة عدم اعتبار سلب قدرة

العجز في الاول وعدم اعتبار كون المذكور نعمة في الثاني وبعد هذين الاعتبارين يزول
الاشتباه وقيل ما ذكره النحرير امر مكشوف الا ان المصنف بعد ما عرف ظهور هذا الاعتقاد
اراد ان يبين الفرق اللطيف الذي يقتضيه منطوق النظم بان اعتبار سلب قدرة الغير
ليس مصرحا به في الاول بل ينتقل اليه العقل من معنى الصلة وهو خلق السموات والارض
وايضا اعتبار كون المذكور نعمة في الثاني ينساق اليه الذهن من مفهوم الحمد لله لا صريح
منطوقه فالمخصص هو التناسب الظاهري اقول كما ان سلب قدرة الغير غير مصرح به في
الاول بل ينتقل اليه من الصلة كذلك غير مصرح به في الثاني بل ينتقل اليه من الصلة
فلم اعتبر في الثاني دون الاول وكما ان كون المذكور نعمة ليس بصريح المنطوق في الثاني
بل ينساق اليه الذهن من مفهوم الحمد كذلك كونه نعمة ليس بصريح المنطوق في الاول
بل ينساق اليه الذهن من مفهوم الحمد فلم اعتبر في الاول دون الثاني ثم اقول دفعا للتزييف
ان مراد المجيب هو ان العلامتين لم يعتبرا سلب قدرة الغير في الاول وكون المذكور
نعمة في الثاني فلزم التخصيص رعاية للمناسبة ولا يقدح فيه اثبات المناسبة باعتبار
الامرين الخارجين عن تقريرهما لان المراد عدم المناسبة على تقريرهما لا عدم المناسبة
مطلقا حتى تثبت باعتبار الامرين واما سر عدم اعتبارهما فهو انه اذا كان العطف على
جملة الحمد يتعلق العناية بامر الحمد فينتقل الى كون المذكور بعده نعمة فيناسب ان يكون
اللوم الوارد في المعطوف على تركه واما اذا كان العطف على جملة الخلق يتعلق العناية
بامر الخلق فينتقل الى كون المذكور بعده مما لا يقدر عليه احد سواه تعالى فيناسب ان يكون
اللوم الوارد بعده على ترك توحيده والاشراك به هذا غاية ما في الباب والحمد لله ملهم
الصواب ومن العجايب ما قاله بعض العلماء من انه على كل تقدير فيه ايهام العطف على
غير ما قصد فالمقام مقام الفصل ونحن نقول انه عطف على الظلمات اي ثم جعل الذين
كفروا بربهم يعدلون عبر عن خلقهم بالجعل لانه يجعل الطين انسانا وقوله يعدلون حال
من ما اضيف اليه الرب كانه قال من يربيهم حال اعراضهم وانت خبير بنهاية بشاعته على
انه غير سالم مما هرب عنه من ايهام العطف على غير ما قصد فان المحذور الذي في التقدير
الثاني وهو عدم كون الكفر محمودا عليه موجود في هذا العطف ايضا اذ يكون خلق الكفرة
داخلا في الصلة ويلزم ان يحمد عليه فان اوله بمثل ما اولناه به في التقدير الثاني فلا ترجيح
عليه من هذه الجهة قوله ليقع الانكار فان العدول عن شكر المنعم مطلقا منكر ومن
قال ان العدول مطلق سواء كان عن الشكر او الحق او مقتضى البرهان او النظر في الايات

في الايات فالقصر على الشكر قصور ثم يرد ان التزام الزيادة على قدر حاجة الكلام مما يأباه
البلغاء ولما كان مساق الكلام للحمد على النعمة كفى انكار العدول عن الشكر فالزيادة زائدة
وكما دفع ذلك بدعوى كونه من قبيل انكار الشيء بانكار جنسه فانما يصح ارادة الزيادة
ورعاية كون مسلك التعميم صحيحا ولا يلزم منه القصور لمن سلك مسلك التخصيص بناء على
الاكتفاء بقدر الحاجة ولو سلم البلغية انكار الشيء بانكار جنسه فكمال الطباق بين انكار الشكر
وبين الحمد على النعمة بحيث لا يكون في احد الجانبين مزية على الاخر معارض لها فلم يثبت الرجحان
حتى يلزم القصور وقد ظهر ان الضمير المجرور في عنه راجع الى الحمد على النعمة لا الى الله كما زعم القائل
ثم ان حذف المفعول في الوجه الثاني لهذه النكتة ايضا لا لرعاية الفاصلة فقط كما توهم
لكن لم يذكره المصنف فيه اعتمادا على المقايسة قوله يعدلون بربهم الاوثان قيل الاولى
هو التعميم لان النصارى يعدلون المسيح عم والمجوس النور وقد اعترف المصنف آنفا بتضمن
السورة الرد على الثنوية واجيب بانه قد يطلق الوثن على كل ما يعبد ويعظم ومنه ما في
قول عدي بن حاتم قدمت على النبي عم وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي الق هذا الوثن
عنك اقول الاولى ان يقال انه اكتفاء ببعض المعبودين تعويلا على المقايسة اذ لا يخفى
هجنة اطلاق الوثن على المسيح عم قوله اي ابتداء خلقكم منه لما كان منطوق الكلام خلق
المخاطبين من التراب بعينه وجب صرفه عن الظاهر فاما ان يأول بان المراد من الخلق هو
الخلق بواسطة والمخاطبون مخلوقون منه بواسطة آدم عم او بواسطة الاغذية المخلوقة
منها واما بان يكون الخلق مجازا عن ابتدائه اي ابتداء خلقكم منه بخلق آدم عم و
عبارة المصنف محتمل لكلا الوجهين ومن اختار الاول وقال الثاني عدول عن الحقيقة
بلا ضرورة ولا دقيقة فكانه غفل عن ضرورة اقتضاء المنطوق كون الخلق من التراب
بعينه كيف ومختاره الذي هو ارادة الخلق بالواسطة مجاز ايضا فان الخلق من
التراب حقه ان يقع على ما خلق من التراب بعينه فاذا وقع على شيء آخر مخلوق من
التراب يكون مجازا بلا شبهة وبالجملة فالتجوز ههنا في النسبة وفي الوجه الثاني في
لفظ الخلق فلا فرق بينهما في التجوز واما ما قيل من انه لا حاجة على المجاز الثاني الى
كون من للابتداء بل يصح المعنى سواء كان من للابتداء او للتبعيض ويكون الظرف مستقرا
اي ابتداء كائنا من طين كما انه يجوز كونها تبعيضية في صورة حذف المضاف اي خلق
ابائكم فغير صحيح لانه اذا قلنا ابتداء كائنا من طين لا بد ان يكون من ابتدائية ضرورة
ان الابتداء ليس بعضا من الطين كيف لا واذا قلت سيرا كائنا من البصرة لا يكون من

الابتدائية وهذا مما لا يتردد فيه ادنى الطلبة بخلاف صورة حذف المضاف اذ يجوز
ان يقال خلق اباكم كائنا ذلك الاب بعض الطين فقياسه عليه قياس مع الفارق
قوله فانه المادة الاولى يعنى انه منتهى المادة القابلة للصورة الانسانية وهى النطفة
اما بواسطة او وسايط وهو اجمال ما فصله الامام من انه المادة الاولى اى مبدأ الاغذية
فان الانسان مخلوق من المنى ودم الطمث وهما يتولدان من الدم والدم من الاغذية
وهى اما حيوانية او نباتية فان كان الاول كان الكلام فيه كالكلام فى الانسان و
ان كان الثانى فهى تتولد من الطين فيثبت ان الانسان مخلوق من الطين وقد اشار
اليه المصنف نحو هود وقيل هذا انما يتم ان لو ثبت كون ما ينتهى اليه سلسلة الاغذية
الحيوانية من التراب يعنى اول فرد من حيوان لم يخلق من النطفة ولم يتولد من اخر
واجيب بان المصنف صرح به واختاره فى هود وانما الكلام له وهذا القياس مؤلف
من مقدمات استقرائية فلا يرد عليه المنع الا بكون الاستقراء ناقصا وليس كذلك فتم
الكلام اقول لا يجرى تصريح المصنف به واختياره فى موضع اذا كان المحذور واردا
عليه فليس مناط الامر الا دفع المحذور ولا يرفعه الاستقراء اذ لا يفيد ذلك الا كون
الافراد التى بعد منتهى السلسلة مخلوقة من المنى ودم الطمث ولا يثبت به كون المنتهى
كذلك كيف ووجود المنتهى قبل وجود ساير الافراد التى حصل وجود اهل الاستقراء
منها فلا يجرى الاستقراء فيه فالوجه فى الجواب ان يمنع مدعى القائل بانه لا يتوقف تمام
المطلوب على ثبوت ذلك اذ ليس المدعى انتهاء سلسلة الافراد الحيوانية الى فرد خلق من
الطين بل هو انتهاء سلسلة الاغذية الحيوانية الى الطين سواء كان الافراد منتهية الى
فرد كذلك اولا وقد ثبت بالاستقراء ان الاغذية الانسانية اما نباتية فالامر ظاهر
لانتهائها الى التراب واما حيوانية وهى اما حاصلة من الاجزاء الارضية كلحم السمك
او من النبات كلحم الشاة فالامر ظاهر ايضا او من لحم حيوان اخر ولا بد ان ينتهى الى
الاجزاء الارضية او النباتية الاول كلحم الدجاج المتغذى بالديدان المتغذية بالاجزاء
الارضية والثانى كلحم الطير المتغذى بالجراد المتغذى بالنبات وبالجملة فقد علم بالاستقراء
ان الاغذية الانسانية منتهية الى الطين بالواسطة او واسطتين او وسايط نعم تعرض
المجيب للاستقراء لكن كان ينبغى له التعرض بعد المنع لمدعى القائل كما فعلناه والحاصل فقد
ضعف فى ظلمة الوهم بصر بصيرته فاحس بشبح التحقيق ولم يدرك كنه حقيقته واما عدم
تمام المطلوب ما لم يثبت صيانته تعالى خلق الانسان بهذا الطريق كما ذكره المعترض فسلم لكن

لكن ثبت بالتجربة صيانته تعالى اياه بهذا الطريق كيف وعليه مدار علم الطب الذى لم يمنعه
احد من الانبياء عليهم السلام واذا تمهد هذا ظهر ان قول المصنف وان ادم بفتح الهمزة وجه
ثان مبنى على ان خلق الانسان من الطين بواسطة ابيهم المخلوق منه او ابتداء خلق الانسان
من الطين باعتبار خلق ابيهم منه اولا وقد يقال الهمزة مكسورة والجملة عطف تفسير للجملة السابقة
يعنى ان معنى كونه المادة الاولى ان ادم عم مخلوق منه لكن التاسيس اولى من التاكيد
واما تجويز ان ينتظم الجملة الاولى مبادى الاغذية وادم عم فمخل باستقلال الوجهين
سواء كان الثانى تخصيصا بعد التعميم اعتناء بالخاص او كان الثانى اكتفاء ببعض الوجه
الاول لكفايته فى التوجيه كما ذهب الى كل منهما ذاهب ولا يخفى عليك انه يحتمل كل منهما استقلال
الوجهين مع ان اعتبار الاستقلال المفضى الى تكثير الوجوه اولى قوله او خلق اباكم هذا وجه
ثالث يعنى او لا يرتكب التجوز فى الخلق او النسبة بل يقدر المضاف قبل المراد من الخلق فى الوجه
الاول هو الخلق بالوسايط فالمعنى ابتداء خلقكم من طين بان خلق ادم عم الذى هو ابو
البشر منه ثم من نطفته التى هو جزؤه اولاده ثم وثم فخلق بنيه منه بوسايط لا بالذات
وفى هذا الوجه هو الخلق بالذات ولذا يصار الى حذف المضاف فحينئذ يجوز ان يكون من تبعيضية
ويحتمل ان لا تكون من ابتدائية بل يكون توجيها لخلق افراد الانسان من طين مع ان المخلوق
منه هو ادم عم فقط وحاصله ان معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه فمبنى كلا الوجهين
على كون المخلوق من الطين هو ادم عم فقط اما بان يكون معنى خلقكم من طين ابتداء
خلقكم منه واما على حذف المضاف اقول محصل كلامه انه اما ان يتعلق الخلق بالمخاطبين
حسبما قرره من حمل الخلق على ما يكون بالواسطة او يتعلق بادم عم فقط اما بجعل الخلق
مجازا عن ابتدائه او بحذف المضاف وهذا صحيح فى نفسه لكن المقدمة القائلة يحتمل ان لا يكون
مبنى الوجه الاول على ان يكون من ابتدائية فى حيز المنع لانها اذا كانت صلة للخلق كما
ينادى عليه قوله فخلق افراد الانسان من طين وقوله مع ان المخلوق منه ادم عم فهى
ابتدائية البتة وكذا اذا كانت ظرفا مستقرا لان الابتداء ليس بعضا من الطين كما عرفت
ولا يصح ما ذكره فى تصوير الحاصل من قوله معنى خلقكم من طين ابتداء خلقكم منه الا بان
يكون ابتدائية وكذا فى كل جملة وقعت بعد هذه الجملة لا يمكن حمل من فيها الا على الابتداء
قيل فى هذه الاية التفات من الغيبة الى الخطاب فى خلقكم لان كلا من الخلق وقضاء
الاجل وان كان غير مختص بالكفار الا ان الامتراء مختص بهم فهم المراد دونهم واعترض بان
اختصاص الامتراء بالكفار لا يكفى فيه بل لا بد من الاختصاص هؤلاء المقصودين فى الاية

فی الایة المتقدمة ولا تلازم بینهما لان الایة الاولی دلیل التوحید علی منکریه وهذه دلیل
البعث علی منکریه اقول لیس المراد ان الکفار فرقتان احدیهما منکروا التوحید والاخری
منکروا البعث والایة الاولی حجة علی الاولی والایة الثانیة حجة علی الاخری علی التوزیع
بل المراد فی الایة الاولی جمیع المشرکین وفی الثانیة منکروا البعث منهم وهذا الخطاب لجمیعهم
الزاما للبعض منهم وفائدة اختصاص الامراء اخراج المؤمنین عن الخطاب اذ لولاه لدخل
المؤمنون ایضا فی الخطاب لعموم حکم الخلق وقضاء الاجل لهم ایضا والعجب من المعترض
انه قال فی قوله تعالی خلقکم التفات من الغیبة الی الخطاب وکذا فی قوله ثم انتم تمترون ولما
تفطن لفساده اذ لا التفات فی انتم بعد الخطاب فی خلقکم قال بعد اسطر ثم ان قوله ثم انتم
تمترون اذا اعتبر بعد اعتباد کون قوله خلقکم التفاتا لا یکون فیه التفات ولیت شعری ماذا
اراد بقوله اذا اعتبر بعد اعتباد الخ مع ان کون قوله خلقکم التفاتا مما تعین اعتباره قطعا کما
اعترف به نفسه ایضا ثم انه وقع فی وسوسة اخری حیث قال ونزول الایتین معا شرط ایضا
یعنی للالتفات وهو وان اثبته حدیث نزول السورة جملة کما هو المشهور لکن لا یکفی فی
النزول معا حتی یکون الایتان ککلام واحد الی سامع واحد فلا وجه له سوی البناء
علی الظاهر اقول لو سلمنا عدم نزول السورة جملة وعدم نزول الایتین معا فلا ضیر
اذ قد ثبت ان هذا الترتیب طبق ما فی اللوح المحفوظ فالارتباط بین الایات بهذا الوجه
الذی وصل الینا ثابت فی العلم الازلی واللوح المحفوظ ولا یقدح فیه التقدم والتأخر فی النزول
باقتضاء المصالح کما مر تفصیله فی اوائل الکتاب ویا عجبا من هذا الغافل المغرور کیف اجترا
علی التصنیف مع غفلته عن اکثر الامور

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1488/3
Tasnif No: 297.1

قوله خبر مبتدأ اى اولا كون المتهجى بها مسرودة على نمط التعديد فلا يكون لها
حظ من الاعراب ثم جوز كونها اسم السورة او القران فحينئذ اما خبر مبتدأ محذوف
او مبتدأ وكتاب خبره وقد زيفه صاحب الارشاد فى اول البقرة واعاد تزييفه ههنا ايضا كلا
اخطأ فيه وقد فصلناه فى اول البقرة فليراجع ثمه قوله فان الشاك يريد ان الحرج عبارة
عن الشك بعلاقة اللزوم اما بطريق الكناية ان قلنا بامكان الحقيقة واختاره صاحب
الكشف وهو الحق او بطريق المجاز ان قلنا بامتناعها واختاره النحرير التفتازانى ثم انه
جوز كونه كناية حيث قال ظاهر فى انه مجاز علاقته اللزوم وكان القرينة المانعة
هى امتناع الحرج والضيق من الكتاب وان جوزتهما فهو كناية وبهذا يشعر الوجه الثانى
وهو تقدير المضاف ليكون الحرج على حقيقته اى حرج من تبليغه انتهى وفيه على
ظاهره انه لا احتمال للكناية قطعا لانه اما ان يقدر المضاف اولا وعلى الاول يتعين
الحقيقة وينتفى المعنى الثانى الذى هو الشك فلا يكون مجازا ولا كناية وعلى الثانى
يتعين المعنى الثانى ويرتفع الحقيقة اذ لا يمكن الضيق من نفس الكتاب فيكون مجازا لا
كناية ويمكن الجواب بان منشأ تردده انه يمتنع حقيقة الحرج والضيق من الكتاب
من حيث هو ولا يمتنع من حيث ملاحظة الغرض منه وهو التبليغ كما قيل فانا نختار الشق
الثانى وندعى امكان الحقيقة اذ يمكن تحقق الضيق من نفس الكتاب باعتبار الغرض منه
ولكن اذا تقرر هذا يرد عليه محذور اخر وهو انهم لما ذكروا كون الحرج عبارة عن الشك
عللوه بان الشاك حرج الصدر فالصواب فى تصحيح الكناية على مقتضى كلامهم هو ان
يثبت حقيقة الحرج التى تنشأ من الشك وتلازمه دون حقيقة الحرج الناشئة من
التبليغ كما لا يخفى ثم ان مقتضى هذا التعليل ان يتعين الكناية لان تجويز الشك من نفس
الكتاب تجويز للضيق من نفسه بناء على ان الشاك من شئ حرج الصدر منه فلا وجه
تجويز المجاز هذا والظاهر المتبادر هو ان النحرير ذهب اولا الى ان الحرج حقيقة
فى معنى الضيق المكانى فيتعين المجاز لامتناع تلك الحقيقة ثم جوز كونه حقيقة
فى معنى الضيق القلبى ايضا كما هو المستفاد من الاساس ولا شك فى امكانها بان يراد
الضيق الناشئ من الشك فيتعين الكناية يشهد بهذا ما ذكره فى تعليل الاشعار ههنا
من قوله فانه صريح فى ان الحرج لا يخص الاجسام وليس معناه التضييق المكانى فمقصوده

فمقصوده تشريك الوجه الاول للثانى فى حجة كون الحرج حقيقة فى الضيق القلبى لا تشريكه
فى منشأ الضيق ايضا كما توهمه ذلك المحشى فمنشأ تردده بين المجاز والكناية كونه مترددا
فى تعيين حقيقة الحرج لا كونه مترددا فى امكانها وامتناعها بعد تعيين انها الضيق القلبى
كما زعمه نعم يرد ان هذا المجاز من قبيل الاستعارة بان يشبه حال القلب الشاك بحال المكان
الضيق فى ايراث الانقباض فلا يكون من قبيل المجاز المرسل اذ لا ملازمة بين ضيق المكان
والشك ولا يصح قوله مجاز علاقته اللزوم كما لا يخفى واما الجواب بانه اراد اللزوم العام
الذى اعتبروه فى مطلق المجاز سواء كان مجازا مرسلا او استعارة كما يظهر مما ذكروه فى الفرق
بين المجاز والكناية من اثبات الملازمة بين المعنيين فى كل منهما فمحل لان مراده على ان يكون
قوله علاقته اللزوم صفة كاشفة لمجاز وليس كذلك بشهادة اللفظ والمعنى اذ الاولى كون
مجاز نكرة الثانية استغناء مطلق المجاز عن الصفة الكاشفة فلا شك انه صفة مميزة للمجاز
يعنى انه مجاز مرسل وليس باستعارة فالمحذور باق على حاله قوله او ضيق قلب يعنى
ان الحرج على حقيقته اما بتقدير المضاف وهو التبليغ او باضماره فى النظم قال العلامة فى
تقرير هذا الوجه او حرج من تبليغه لانه كان يخاف قومه وتكذيبهم له واعراضهم عنه وأذاهم
فكان يضيق صدره من الاداء ولا ينبسط فآمنه الله ونهاه عن المبالاة بهم والحق
ان مراده كون الحرج على حقيقته فانه اطلق اللفظ واعتبر شيئا يصح ارادة حقيقته
وهو التبليغ ثم صرح بان ثبوت تلك الحقيقة كان ناشئا من الخوف من اذى القوم حيث
ذكر ثبوت الخوف ورتب عليه ثبوت ضيق الصدر من الاداء وجوز الطيبى ان يكون
المراد كونه كناية عن الخوف قائلا يشهد قوله فكان يضيق صدره لكونه حقيقة ويشهد
قوله فآمنه الله لكونه كناية اقول الشهادة الثانية مردودة فان ما يقتضيه عبارته من
هو ان يكون معنى الخوف معتبرا ههنا سواء كان على وجه السببية لحقيقة الضيق التى
هى معنى الحرج كما هو الحق او على ان يكون معنى كنائيا للحرج كما زعمه فلا شهادة فيه
لاحد الطرفين وقد رد صاحب الكشف احتمال الكناية معللا بان ضيق الصدر من الاداء
مستفاد من الخوف لا ان الخوف من الاداء كان وقد زيف بانه قد يوقع الخوف على سبب
المكروه لا عليه كما تقول الخائف من مجيئى اليك لئن اوعدك بالضرب فان اولته بما انا
له من قبل المجيئ ونحوه فكذا فى الاية اذ ليس التاويل اولى من التاويل اقول يريد صاحب
الكشف ان عبارة الكشاف تقتضى ان يكون الضيق من الاداء مستفادا من الخوف
من اذى القوم فلا وجه لحملها على ما يخالفه من كون الخوف من الاداء مع عدم التعرض

سنان
سنان
طيبى
سنان

للضيق اصلا وان امكن ذلك المعنى ايضا فى نفسه بما ذكر من التوجيه قوله وتوجيه
النهى دفع لما يختلج بالبال من ان الحرج ليس مما يؤمر وينهى وهو ظاهر وتحقيقه ان النهى
وان كان فى الظاهر للحرج لكنه فى الحقيقة للنبى عليه السلام بطريق ذكر اللازم وارادة
الملزوم مثل لا ارينك ههنا فانه فى الظاهر نهى المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب والمراد
نهى المخاطب عن كونه فى مكانه قال صاحب الارشاد وتوجيه النهى الى الحرج مع ان المراد
نهيه عليه السلام عنه اما للمبالغة فى تنزيهه عليه السلام عن نسبة الشك اليه ولو فى ضمن
النهى فانه يوهم امكان صدوره عنه عليه السلام واما ما وقع فى بعض الايات من التصريح
بالنهى فللتهييج ونحوه واما للمبالغة فى النهى فان وقوع الشك فى قلبه عليه السلام سبب لاتصافه
عليه السلام به والنهى عن السبب نهى عن المسبب بالطريق البرهانى ونفى له عن اصله بالمرة
وليس هذا من قبيل لا ارينك ههنا فان النهى هناك وارد على المسبب مرادا به النهى عن السبب
فيكون المآل نهيه عليه السلام عن تعاطى ما يورث الحرج اقول ليس مرادهم ان هذا من قبيل
ذلك من جميع الوجوه حتى يلزم اشتراكهما فى الانتقال من المسبب الى السبب بل المراد انه
من قبيله فى مجرد الانتقال من اللازم الى الملزوم سواء كان ذلك اللازم سببا كما فى الاية
او مسببا كما فى المثال فلا يكون المآل ما ذكره واما كل واحدة من تينك المبالغتين فانما هى
وجه لايثار طريقة المثال اى الانتقال من اللازم الى الملزوم على طريقة مقتضى الظاهر
لا وجه مستقل راسه مع قطع النظر عنها الا ترى انك سواء وجهته بالمبالغة فى التنزيه
او بالمبالغة فى النهى تجزم اولا بان المراد من نهى الحرج نهى النبى عليه السلام بطريق اللازم
لكنك توجه العدول اما بالمبالغة الاولى او بالمبالغة الثانية بقى الكلام فى ان هذه الجملة
هل هى من قبيل المجاز او الكناية ذهب شراح الكشاف الى الاول ورد بامتناع الحقيقة
اذ لا يمكن حقيقة نهى الانسان نفسه وكذا حقيقة نهى الحرج وجوابه ان الكناية فى
مدخول النهى وتسمية النهى كناية بالتبع توضيحه ان الكناية كون رؤية المتكلم المخاطب
عبارة عن كون المخاطب فى مكانه وكذا كون وقوع الحرج فى صدره صلى الله عليه وسلم عبارة عن
كونه عليه السلام حرج الصدر فدخل النهى هذين المفهومين وسمى بالكناية تبعا
يحتمل العطف اما بتاويل المعطوف عليه بالانشاء اى تثبت بنزوله فلا يكن واما تاويل
يبلغ فلا يكن فغير متجه لاحتياجه الى تكلف فى تصحيح معنى الفاء ويحتمل ان يكون من قبيل
عطف القصة على القصة فلا حاجة الى التاويل قوله او بلا يكن قال النحرير التفتازانى فيكون
معمولا للطلب او المطلوب اعنى انتفاء الحرج وهذا اظهر لا للنهى لفساد المعنى اقول ومن

وجه الفساد ظاهر على اول تفسيرى الحرج اذ لا احتمال لكون الشك للانذار واما على
ثانيهما فغير مسلم لصحة كون الضيق للانذار واما ما قيل من ان عبارة منه تخدشه فممنوع
اذ لا باس بان يقال الضيق من الكتاب للانذار على معنى ان الكتاب منشا للضيق بحيثية
حصول الانذار به غاية ما فى الباب ان الانسب بالمقام هو النهى عن الضيق مطلقا لا عن
الضيق المقيد كما اشير اليه فى الكشف هذا ومنع كونه معمولا للطلب بناء على انه بمعنى الامتثال
لا يوجب التمكن من الانذار اقول لا شك فى ان قرينة المقام تدل على اعتبار الامتثال وان
لم يصرح به فى العبارة وعدم انه وزان ان يقال صنع النجار سريرا للجلوس السلطان اذ لا ريب
فى كون الجلوس علة غائية للصنع مع انه لو وقع الصنع ولم يقع الايصال الى السلطان
مثلا لا يتحقق الجلوس ولا دلالة فى الكلام على الايصال كما هو الظاهر فحاصله ان الواسطة
التى بين الفعل وغايته بناء على دلالة القرينة عليها واعلم ان صاحب الارشاد زيف تعلقه
بالنهى حيث قال انه لا يتاتى على التفسير الاول للحرج لان تعليل النهى عن الشك بما ذكر
من الانذار والتذكير مع ايهامه بصدوره عنه عليه السلام مشعر بان المنهى عنه ليس
محذورا لذاته بل لافضائه الى فوات الانذار والتذكير لا اقل من الايذان بان ذلك
معظم غائلته ولا ريب فى فساده واما على التفسير الثانى فانما يتاتى التعليل بالانذار لا
بتذكير المؤمنين لانه ليس فيه شائبة خوف حتى يجعل غاية لانتفائه اقول انما ما اورده
على التفسير الاول من الايهام والاشعار فكلاهما مدفوعان اما الايهام فمداره على ان
تعليل النهى بمصلحة يقتضى ارادة حقيقية وهى تتوقف على جواز صدور المنهى عنه عن المنهى
لكنه غير مسلم فان النهى لما كان عبارة عن التهييج كان تعليله بالامرين عبارة عن التهييج
فيهما ايضا توضيحه ان النهى عن الشك المعلل بالانذار والتذكير تهييج فى نفى الشك وفى
الانذار والتذكير جميعا فلا ايهام بملاحظة هذا المعنى واما الاشعار فلان الكلام ههنا
مسوق لبيان انزال الكتاب وغائيته واما النهى عن الشك فانما وقع على وجه التوسل
به الى تلك الفائدة فيظهر من اول الامر ان الوجه لتعليل النهى بها مجرد كونها مما سيق
له الكلام دون كون فوات الفائدة معظم غائلة الشك فى نفس الامر وبالجملة فلا عبرة
بذلك الاشعار عند ظهور هذا المعنى راسا واما ما اورده على التفسير الثانى فعلى طرف
التمام لان تجويز التعلق المذكور مبنى على كون ذكرى عطفا على كتاب او خبر مبتدأ
محذوف كما ذكروا ولا يجب ان يتاتى هذا الوجه على كل واحدة من صور اعراب ذكرى
كما لا يخفى على من له دربة سلمنا كون التذكير غاية ايضا على الاعرابين الاولين لانه

ان كل واحد من الانذار والتذكير غاية على حدة بل الغاية هي المجموع المركب منهما والغاية
باعتبار البعض ولكن سلمنا ذلك ايضا فلا شك انه صرح بكون الضيق ناشيا من امرين
احدهما خوف الاذا من الكفرة والاخر خوف التقصير في القيام بحق التبليغ فغاية الانذار
باعتبار الامرين معا وغاية التذكير باعتبار الامر الثاني فقط بل اقول ان الضيق الناشئ
من اذا الكفرة يقدح في التبليغ مطلقا فان اضطراب البال يقتضي اضطراب المقال فحينئذ
لا يتاتى الانذار ولا التذكير فبهذا الاعتبار ايضا يصح الغائية **قوله** يحتمل النصب الغرق بين
هذه الوجوه ان الواو في الاول والرابع لعطف الجملة على الجملة والمعطوف محذوف كلا او
بعضا وفي الباقيين لعطف المفرد على المفرد وعلى جميع الصور فالتذكر مخصوص بالمؤمنين
كما هو مقتضى لام الاختصاص في المؤمنين ومن وهم ان الاختصاص في بعض الصور دون
بعض فقد وهم واما الانذار فاما مخصوص بالكفرة رعاية للتقابل او مجرى على عمومه للتزيين
تعميما للفائدة **قوله** على محل تنذر وقع في بعض النسخ لتنذر فرد بان محله النصب على المفعول
له لا الجر واجيب بانه تسامح والمراد هو العطف على محل تنذر وحده لكن لم نجد اللام في
النسخ التي وصلت الينا فالظاهر ان مدار السؤال والجواب على خبط الناسخ ثم انه نقل
عن العلامة انه لا يحتمل النصب عطفا على محل لتنذر لعدم شرط انتصابه وهو ان يكون فاعله
وفاعل الفعل المعلل واحدا يعني انه اما ان يكون مفعول الانزال وهو فعل الله تعالى او
مفعول لا يكن وهو فعل الحرج والتذكير فعل النبي عليه السلام فلم يتحد الفاعل وجوز
صاحب الكشف بان يكون التذكير ايضا فعل الله تعالى ثم استدرك بانه يفوت التقابل ح
بين الانذار والتذكير اقول يمكن ان يتدارك فوت التقابل باعتبار نكتة وهي انه انما جعل
التذكير فعل الله تعالى مجازا مع انه فعل النبي عم كالانذار حقيقة بناء على قصد تشريف
المؤمنين كان الله تعالى يخاطبهم بالذات في امر التذكير ويمكن ان يقال اذا جعل لا يكن في صدرك
حرج بمعنى لا تشك او لا تخف يكون الفاعل واحدا ورد بان الظاهر ان المعتبر هو الفعل
الظاهر لكنه ليس بشيء فان عبرة المحققين بالمعنى دون اللفظ واعلم ان بعض الائمة
لم يشترط وحدة الفاعل واثر الرضي مستدلا بقول علي رضي الله عنه في نهج البلاغة فاعطاه
النظرة استحقاقا للسخطة واستتماما للبلية اذ المعطي هو الله تعالى والمستحق هو ابليس
وقال النحرير التفتازاني ليس ههنا شرط اخر من شروط انتصابه وهو المقارنة في الوجود
الا اذا اريد بالتذكير التمكن منه وقيل لا احتياج الى ذلك فان حصول التذكير عقيب الانزال
كاف في المقارنة كقولك جئتك اصلاحا لحالك كذا ذكره الرضي اقول فيه بحث لان ما ذكره الرضي

سنان

كمال باشا

سعدى

الرضي هو ان يكون اخر زمان الحدث اول زمان المصدر وهذا يقتضي ان لا يكون بين
الانزال والتذكير مهلة ما وثبوته مشكل جدا وبالجملة فصحة كلامه موقوفة على اثباته اللهم
الا ان يقال ان المراد هو انه بنى الكلام على ان اللايق ان لا يكون بين الانزال والتذكير
مهلة ما فاخرج هذا المخرج وصحة هذا القول لا يتوقف على اثبات ذلك لكن لا يخفى عليك ان
هذا التاويل ليس احسن من تاويل التذكير بالتمكن منه **قوله** يعم القران والسنة تبع فيه العلامة
وقال صاحب الكشف فيه اشارة الى ايثار المظهر على المضمر الراجع الى الكتاب لفائدة التعميم
يعني اورد هذا اللفظ المظهر ولم يورد ضمير الكتاب ليحصل التعميم لا ان هذا من باب ايثار
المظهر على المضمر على ما هو الشايع وهو ان يكونا عبارة عن شئ واحد حتى يرد انه ليس
من ذلك كما زعم واعلم ان هذا ظاهر في الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز على مذهب
المصنف واما على مذهب العلامة فلا والعجب من النحرير التفتازاني انه حل كلامه عليه
ولم يأوله بتاويله المشهور وهو الحمل على عموم المجاز فيكون شرحا للكلام بالا يرتضيه
صاحبه اللهم الا ان يقال لم يرد شرحه بل اراد ان كلامه يقتضي ذلك ومن اراد تاويله
فليأول والحق في تصوير عموم المجاز ان الانزال مجاز عن الايراد من الله تعالى فيعم القران
والسنة لان السنة اما ماخوذة من الله تعالى بطريق الوحي او الالهام واما لانه ثبت
وجوب الاتباع بها بالقران والثابت به وارد منه تعالى ثم ان صاحب الارشاد قد استبعد
اندراج السنة فيما انزل لما فيه من التكلف ولكن عمم الحكم لها بطريق الدلالة ويحتمل ان
يكون مراد المصنف ايضا هذا المعنى على ان يكون مقصودة من قوله يعم عموم الحكم
لا عموم اللفظ وان كان خفيا في الجملة **قوله** لقوله تعالى وما ينطق قيل الدليل قاصر عن المدعى
فانه لا يشمل السنة الفعلية والتقريرية فالصواب ان يستدل بقوله تعالى وما اتاكم الرسول
فخذوه الاية وجوابه ان الاية تشملها بحسب الدلالة وان لم تشملها بحسب العبارة فان
الحكم بكونه غير ناطق عن الهوى بل بالوحي معلل بكونه اعظم الرسل وخاتم الانبياء و
هذه العلة تقتضي ان لا يكون سائر ما يصدر عنه في امر الدين ايضا عن الهوى بل بالوحي
فيثبت الحكم في السنة الفعلية والتقريرية ايضا بطريق الدلالة واما ما قيل في ان ما اختاره
في الاستدلال انما يدل على وجوب العمل بالسنة لا على ان ما اتاه من عند الله حتى يحصل
المطلوب الذي هو دخول السنة في ما انزل فمدفوع بان وجوب العمل بالسنة اذا ثبت
بالقران يحصل المطلوب فان الثابت بالقران في حكم القران كما مر انفا وقد اعترف به
القائل ايضا بقي ههنا بحث وهو ان المصنف فسر الاية في النجم بما يصدر نطقه بالقران

سنان

سعد الدين

كمال باشا زاده

سنان

عن الهوى فيختص بالكتاب ولا يكون من المقصود فى شئ ويمكن ان يجاب عنه بان كلامه
ههنا مبنى على عموم اللفظ وهناك على خصوص السبب لا على ان اللفظ مخصوص فى نفسه
وقد يقال ينبغى تعميم ما انزل للقياس ايضا باعتبار انه منزل ضمنا كما صرح به المصنف فى الرعد
والا فاثبات كون عين السنة منزلا دونه دونه خرط القتاد قوله وقيل الضمير فعلى هذا
يقدر المضاف اى دين اوليا ولو لم يحسن وصف المنزل بكونه دون اوليا وقيل لا يبعد
ان يجعل الضمير لمصدر اتبعوا اى لا تتبعوا اولياء اتباعا من دون اتباع ما انزل اليكم انتهى
وعدم البعد غير مسلم قوله اى تذكرا قليلا يريد ان قليلا اما صفة مصدر منصوب او
صفة ظرف منصوب حذف موصوفه فاقيم هو مقامه واعرب باعرابه وقيل لا يبعد
ان يجعل مفعولا به اى تذكرون شيئا قليلا ويجوز كونه صفة مصدر محذوف للا تتبعوا
اى لا تتبعوا من دونه اولياء اتباعا قليلا ورد بانه يفهم منه كونهم غير منهيين عن الاتباع
الكثير وهو باطل ودفع بانه لا مفهوم ههنا لان فائدة التقييد النهى عن الاتباع الكثير بالطريق
البرهانى كما ان النهى عن الركون الذى هو الميل اليسير فى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
يستلزم النهى عن الميل الكثير بطريق الاولوية ورد ايضا بانه لا يبقى حينئذ معنى لتذكرون اقول
ممنوع فانه بمعنى تذكرون الاوليا على انه استيناف لتقرير معنى الاتباع قوله وما مزيدة
اتفق العلماء على ان ما هذه ابهامية تفيد تاكيد القلة والكثرة بابهامها فيقال قليلا ما و
كثيرا ما وفى مغنى اللبيب انها قد تفيد معنى القلة برأسها كما فى اكلت اكلا ما فيكون هذا
تقليلا بعد تقليل اقول لعل تلك القلة مستفادة من تنوين اكلا وما مؤكدة لها حسبما مر
فليس فيها شئ وراء ما ذكر القوم ويرجحه اولوية تقليل الاشتراك مهما امكن كما هو المشهور
قوله فان جعلت وعن ابى على الفارسى انه قال ما مصدرية موصولة بالفعل بعدها
ولم يرد عليه قيل فيكون قليلا نعت زمان محذوف وذلك الزمان فى محل الرفع بكونه
خبرا مقدما وما المصدرية مع ما بعدها فى محل الرفع على انه مبتدأ مؤخر والتقدير زمنا
طويلا تذكركم اى لا يقع تذكركم الا فى بعض الاحيان فان اراد المصنف مجرد الاخبار
بعدم انتصابه بتذكرون مع كونه قبل الجرمى فالامر ظاهر وان اراد فلا ينبغى لنا نصب
فلم يكن مصدرية كما قاله ابو البقاء فممنوع لما مر من قول الفارسى اقول لا يخفى ان المختار
هو الاول وحديث قلة الجرمى مما لا يعول عليه ثم قيل لا يجوز ان يكون ما المصدرية فى
محل الرفع على انه فاعل قليلا كما جاز ذلك فى قوله تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون لعدم
صحة نصب قليلا بلا تتبعوا ولا يجوز النصب على الحالية لصيرورة المعنى انهم نهوا عن الاتباع

عن الاتباع حال قلة تذكرهم وليس ذلك بمراد ههنا وليس بطائل اقول ان المراد من النهى
ههنا هو النهى عن المقيد والقيد جميعا كما صرح به فى الارشاد ولا شبهة انه طائل واى
طائل قوله على ان الخطاب بعد قوله تعالى اتبعوا مستول قول اى قل لهم اتبعوا الاية كذا فى بعض
الحواشى والاولى ان يكون من باب الالتفات اى كان خطاب الله فى ما سبق مع الناس
وبعد ذلك عدل الى الخطاب مع النبى عم اى توجيه الكلام اليه اذ فيه نكتة سرية وهى الايذان
بان سوء حال المخاطبين اقتضى صرف الخطاب عنهم وحكاية جناياتهم لغيرهم بطريق المباثة
على ان فيه مخلصا عن ارتكاب التقدير وتوافقا بين القراءتين فى عدمه قوله ارادنا اهلاكها
الظاهر من الفاء فى فجاءها وقوع مجئ الباس عقيب الاهلاك مع ان الامر بالعكس حاول التوجيه
بحمل الاهلاك على التجوز فاما ان يكون مجازا عن سببه القريب الذى هو الارادة وعلاقته
اللزوم فيكون مجازا مرسلا واما ان يكون مجازا عن اتباعهم فى الخذلان اما تشبيها له
بالاهلاك فيكون استعارة واما بان الخذلان سبب للاهلاك فيكون مجازا مرسلا ايضا
وههنا وجوه اخر مثل ان يكون النظم واردا على صنعة القلب او يكون الفاء تفصيلية كقوله
تعالى ونادى نوح ربه فقال رب الاية او يكون بمعنى الواو او يكون المعنى اهلكنا ها حكما
بمجئ باسنا اياها او حكمنا باهلاكها فجاءها باسنا ثم انه لم يقدر العلامة لفظ الاهل ههنا
بناء على ان التقدير تكلف واذا صح المعنى بدونه فلا يصار اليه واما صحة المعنى فظاهر
اذ يهلك القرية كما يهلك اهلها وانما قدره المصنف لان المقصود اهلاك اهلها لا اهلاك
سبب اهلاك اهلها ولانه يكون حينئذ متعلق الاهلاك ومجئ الباس شيئا واحدا
وهو اوفق بجزالة المعنى قوله فانه غير فصيح تبع العلامة وقال صاحب الكشف اعترض
عليه بقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو والجواب ان الاظهر انه استيناف لا سيما وقد
اثر المصنف فى البقرة انه اريد معاداة بنى ادم بعضهم لبعض لا ادم وحوا وابليس و
الحية على ما قيل واما جعلها ههنا خطابا لادم وحوا وابليس والحية والجملة فى موضع
الحال فنكر للوجه المرجوح وكثير فى هذا الكتاب من هذا القبيل واما الجواب بانه
فى حكم المفرد كما فى قولهم فوه الى فى بمعنى مشافها ففيه ان ذلك انما يمشى اذا نصب وقيل
فاه الى فى اقول جوابه عن اصل الاعتراض مسلم واما اعتراضه على الجواب الثانى فممنوع
لان ائمة النحو صرحوا بان جملة فوه الى فى فى موضع الحال على التاويل بمشافها واما نصب
فاه فعلى خلاف الاصل وان ورد فى الاستعمال ايضا حتى صرحوا بما فيه من الاشكال و
اعتذروا عنه وان شئت تفصيل ذلك فعليك بكلام ابن الحاجب فى الايضاح فان قيل

فى تحقيق مرامه لم يرد بعدم التمشى عدم صحة الحالية فى صورة الرفع بل عدم تعينها بناء على
احتمال الاستيناف قلنا لا يتعين الحالية فى صورة النصب ايضا بناء على احتمال النصب
على المصدر كما ذهب اليه جماعة فلا وجه لترجيح احدى الصورتين على الاخرى على ان مجرد
صحة الحالية كافية فى المقام ولا يجب تعينها لان الغرض حمل العبارة على الوجه الذى جوزه
الائمة فى امثالها بجوازه وجه آخر فيها مما لا يقدح فى المقصود كما لا يخفى على من له دربة
ثم انى بعد ما حررت هذا ظفرت بما حرره بعض فضلاء العصر فى شرح كلام الكشف حيث
قال يعنى ان الاوجه فى صورة الرفع الحمل على الاستيناف لخلوها عن الواو الواصلة وان
احتملت الحال على ضعف وفى صورة النصب هو الحمل على الحال لتاكد كونها فى تقدير المفرد
الواقع حالا بان اعرب صدرها باعرابه وان احتملت المصدر والحذف على بعد فان دلالة
اسماء الاعيان على احوال الذوات اقرب من دلالتها على انفس الاحداث والحذف خلاف
الظاهر فالقياس على صورة الرفع تخريج على الوجه المرجوح اقول ان ما ادعاه من رجحان
الحال فى صورة النصب ومرجوحيتها فى صورة الرفع غير مستند الى نقل من ائمة الفن بل
هم صرحوا بالعكس فقالوا الحالية على الشذوذ فى كلتا الصورتين لعدم الواو الواصلة
لكن فى صورة النصب شذوذ آخر وهو ظهور اعراب المفرد فى الجملة نص عليه ابن الحاجب
فى كتابه المذكور واما عدم تعين الحالية فى صورة الرفع فمما لا يلتفت اليه بعد تصريح الائمة
بجوازها كما عرفت واعلم ان للنحاة ههنا مذهبين احدهما ان الواو يجب فى امثال هذه الجملة
الحالية وما خلت عنها فهى شاذة وهذا مذهب الفراء والعلامة وابن الحاجب و
الاخر انه اذا كان فى اولها ضمير يرجع الى ذى الحال لا تكون شاذة وهذا مذهب ابن
مالك وابى حيان وذكر فى الارتشاف انه مذهب الجمهور وفى الحران العلامة رجع
الى هذا القول وذهب بعض المحققين من النحاة الى مذهب آخر وهو ان الرداءة على
تقدير ان يكون ضمير ذى الحال مبتدا فى الجملة واما اذا لم تكن مبتدا ووقع فى جزئها الاول
سواء كان مبتدا او خبرا مقدما فهو صحيح فلما كان هو فارس من القبيل الاول كان رديا
ولما كان ما نحن فيه كذلك ايضا احتاج الى المعذرة المعهودة واما فوه الى فى فاعلم
لبعض عدوى من قبيل الثانى فلا غبار فيهما وبعد اللتيا والتى فالجواب الثانى غير صحيح
لكن لا لما ذكر فى الكشف اذ قد عرفت حاله بل لانه لا يصح قياس ما نحن فيه على قولهم فوه
الى فى اذ لا يكون ههنا كون الجملة بمعنى المفرد كما امكن ذلك فى المقيس عليه لان شرطه ان يكون
لكل جزء من الجملة مدخل فى مفهوم المفرد فلكل جزء من قولهم فوه الى فى مدخل فى معنى مشا

فاضل على بك

مشافها بخلاف ما نحن فيه فان لفظ قالمين ماخوذ من الخبر فقط لا مدخل فيه للمبتدا
قطعا قوله ولذلك خص لا شك ان وجه المبالغة اطلاق المصدر على الفاعل فى الاول
وكون الجملة اسمية فى الثانى الا ان تخصيص الوقتين يفيدها ايضا من وجه فانهما يدلان
على نومهم واستراحتهم آمنين من العذاب فيكون مجئ العذاب فيهما افظع فظهر انه لا وجه
لما قيل من انه لا اختصاص للمبالغة بالوقتين كما لا يخفى قوله اى دعاؤهم يعنى ان الدعوى
اما ان يكون بمعنى الدعاء او الاستغاثة او المدعى وهو دينهم كما ذكره العلامة فالمعنى على
الاول لم يكن دعاؤهم ربهم الا هذا القول الذى معناه الاعتراف باستحقاقهم الباس وكذا
الثانى واما على الثالث فالمعنى لم يكن دينهم الا هذا القول الذى معناه الاعتراف ببطلان
دينهم وعلى جميع الوجوه فالكلام على طريقة ما يقال فى الصديق الجاهل اذا قصد مدح
صديقه ولم يكن مدحه الا ذما واذ تحققت المراد عرفت ان من قال فى شرح الاستغاثة
اى عاقبة استغاثتهم باصنامهم صرف الكلام عن ظاهره بلا داعية وقيل ايضا ان الدعوى
بمعنى الدعاء على انفسهم بالويل لقوله تعالى قالوا يا ويلنا انا كنا ظالمين فما زالت تلك دعواهم
حتى جعلناهم حصيدا خامدين اقول ان ما يقتضيه ذوق البلاغة هو ان يكون الكلام
من قبيل ما يقال فى الصديق الجاهل وذلك انما يكون على الوجوه السابقة لا على هذا الوجه
اذ يكون المعنى حينئذ لم يكن دعاؤهم على انفسهم الا هذا الدعاء المخصوص وليس هذا
من ذلك القبيل كما ترى ثم ان العلامة جوز فى دعواهم النصب والرفع ورجح الاول
فرده ابو حيان بان الكلام مثل ضرب موسى عيسى فيجب كون المقدم اسما والجواب
ان احد جزئى جملة كان اذا كان ان مع الفعل فالراجح الكثير ان يعد بالاسمية ونصب
الاخر بالخبرية وان تقدم فى الذكر لان ان مع الفعل لا يكون الا مصدرا معرفة ولانه
شبه المضمر فى ان لا يوصف والاعرف احق بان يكون مسندا اليه وبالجملة فههنا قرينة
ترجح ان المقدم هو المنصوب فليس هذا من قبيل ما انتفى فيه الاعراب اللفظى والقرينة
وجاز مع ذلك كون المقدم هو المرفوع على المرجوحية اذ لا يتفاوت فيه المقصود كما
يتفاوت فى ضرب موسى عيسى فان المقصود قصر دعواهم على هذا القول وهو حاصل
على كلا التقديرين فان ما يلى الا مقصور عليه ابدا قوله والمراد بهذا المشار اليه
مجموع السؤالين يعنى ان سؤال الرسل ايضا لتوبيخ الكفرة ونظيره سؤال الموؤدة لتوبيخ
الوائد كما مر فى المائدة قال العلامة معناه التوبيخ والتقريع والتقرير اذا فاهوا به بالسنتهم
وشهد عليهم انبياؤهم وقد منع كونه للتقرير بناء على قوله تعالى فعميت عليهم الانباء يومئذ

كمال پاشا زاده

سعدى

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

اقول لا نسلم عدم قدرتهم على النطق اصلا فانه ثبت بصريح النظم انهم يعترفون بذنوبهم
بالسنتهم و تشهد بها جوارحهم كما سيجيء واما عمى الانبياء عليهم فاما ليس على حقيقته
بل هو مجاز عن كمال حيرتهم فلا محذور واما على حقيقته لكنه مخصوص ببعض ذلك اليوم
او ببعض المواقف او ببعض الاقوام فلا محذور وايضا **قوله** والمنفي ثمة المنفي هناك هو
السؤال عن الذنب لا مطلق السؤال فلا ينافي هذا حتى يحتاج الى التوفيق بالاختلاف
في الاوقات او معنى السؤال واجيب بان هذا السؤال ليس على اطلاقه بل هو مخصص
بالسؤال عما اجابوا به الرسل لقوله تعالى ويوم يناديهم فيقول ماذا اجبتم المرسلين كما صرح
به وانت خبير بانه ذنب واى ذنب فالحاجة الى التوفيق باقية والعجب من المجيب انه نقل
كلاما من التيسير وارتضاه مع ان جوابه يدفع ذلك حيث قال وقد يوفق بانهم لا يسألون
ما فعلتم ويسألون لم فعلتم وباى بينة فعلتم كذا في التيسير اقول وقد ذكره الامام وقبله
جمع من العلماء لكنه محل نظر فان صريح النظم دل على وقوع السؤال عما اجابوا به الرسل
كما مر آنفا ولا يخفى انه فعل الذنب بعينه لا سببه وبينته فقوله لا يسألون ما فعلتم
في حيز المنع واعلم انى كتبت هذا الكلام الى شيخ الاسلام المولى صنع الله العمادى رحمه الله تعالى
فكتب الى بخطه ما صورته هذه قوله لا يسألون اى حقيقة ومعنى فلا يتوجه فيه السؤال
صورة ولفظا على ان الاجابة اعم من الاستجابة فيعم السؤال عن سبب عدم استجابتهم
وحجته انتهى وهذا غاية ما في الباب لكني اقول اما الجواب الاول فمداره على صرف النظم
عن ظاهره ان يكون معنى قوله تعالى ماذا اجبتم باى سبب وباى بينة اجبتم بما اجبتم به
ولا يصار الى مثله ما لم يكن مقتض له فان قلت قوله تعالى لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون
مقتض كذلك قلت لا نسلم الاقتضاء اذ لم يتعين كون ذلك السؤال بمعنى هذا السؤال بل
المتعين خلافه ويحتمل ان يكون ذلك في موقف آخر كما ذكرنا واما الجواب الثاني فلا يتمحض
جوابا عند التحقيق لان مقتضاه وقوع السؤال عما فعلوا من عدم الاستجابة وعن سببه
وحجته جميعا فثبت السؤال عما فعلوا وهو المطلوب ولا يصح الا بان يضم المقدمة القائلة
ان اية السلب خصصته بالآخرين لكنها ممنوعة لاحتمال الاختلاف في السؤال والموقف
كما مر **قوله** على الرسل لا يقال فائدة العقر توبيخ المرسل اليهم بتقرير ذنوبهم وذلك انما يتصور
بالنسبة اليهم فلا وجه لتشريك الرسل معهم في الخطاب بالقص فضلا عن تخصيص الخطاب
بالرسل لانا نقول اما وجه التشريك فظاهر لان المراد اشهاد الرسل على ما يقص ليكون توبيخ
المرسل اليهم ابلغ واما وجه التخصيص فلعل حال المرسل اليهم اقتضى الاعراض عنهم واسقاطهم عن

عن حيز الاستحقاق للخطاب فقص على الرسل احوالهم وهم سامعون للقصة موبخون بها
والمصنف اما درج التخصيص على التشريك لهذه النكتة **قوله** حين يقولون قبل ان الرسل يتركون
الخطاب ح ولا يجيبون بهذا الجواب فانه لا يناسب السؤال بماذا اجبتم سواء كان الاول تخجيلا
او لغيره اقول هذا عجيب فان صريح النظم ناطق بصدور هذا الجواب عنهم قال الله تعالى
يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب وذكروا في تحقيق
المناسبة بينه وبين السؤال عدة وجوه منها ان معناه علمنا ساقط عند علمك فانك انت علام
الغيوب ومن علم الخفيات لم يخف عليه مثل هذه الظواهر ومنها ان معناه لا علم لنا بما كنت تعلمه
انك انت علام الغيوب تعلم ما اجابونا به وما لم يظهروا لنا مما في قلوبهم ومنها انهم يذهلون عن الجواب
في الوهلة الاولى من هول ذلك اليوم ثم يجيبون بعد ما تثوب اليهم عقولهم الى غير ذلك من الوجوه
التي مرت في المائدة **قوله** فيخفى علينا قال بعض المفسرين لم يقل وما كنا غائبين تنبيها على
ان المنشأ لهذه الحال ما في شأنه تعالى من الكمال لا امر من جانبهم وعدم الغيبة عنهم مجاز متفرع
على الكناية عن الاحاطة التامة باحوالهم وافعالهم واقوالهم وقال فيما نقل عنه من غفل عن هذا
قال فيخفى علينا شيء من احوالهم اقول الاحوال تشمل الافعال والاقوال لان الحال بمعنى الشأن
يطلق على كل وصف فعلا كان او قولا فكلام المصنف يفيد ما اراد المعترض مع كونه احصر **قوله**
اى القضاء ذهب المعتزلة الى نفي الميزان فاما ان يكون الوزن مجازا عن القضاء السوي او بمعنى
مقابلة الاعمال بالجزاء فانه يجيء بمعنى المقابلة في اللغة وذهب اهل السنة الى اثباته فيكون الوزن
بمعناه المشهور استدل المعتزلة في نفيه بدليلين احدهما ان الاعمال اعراض منقضية فلا يمكن
وزنها والآخر ان الله تعالى يعلم الاعمال فلا فائدة في الوزن واجاب اهل السنة عنهما لكنهم اختلفوا في
الجواب عن الاول فقال بعضهم يوزن كتب الاعمال كما ورد في الحديث وقال بعضهم يوزن اصحاب
الاعمال كما ورد في الحديث ايضا وقال بعض المحققين منهم يكون الاعمال اجسادا نورانية او ظلمانية
بحسبها وقبحها فيوزن تلك الاجساد كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ولا بعد في ذلك
فان الحقيقة المتشكلة بشكل العرض في موطن الشهادة يمكن ان يتشكل بشكل الجوهر في موطن المثال
وبالعكس كما ان العلم يتصور بصورة اللبن في الرؤيا وان شئت تحقيق المسئلة فعليك بكلام المحقق
الدواني في الزوراء والحوراء واجابوا عن دليلهم الثاني بما ذكره المصنف وغيره من ان
الوزن ليس لله يستعلم بل لاظهار المعدلة وقطع المعذرة واعترض على الثاني بان المذنب اما
ان يعترف بعدله تعالى اولا فان اعترف كفاه حكمه بمقادير الثواب والعقاب وان لم يعترف
لم يعرف الرجحان حقيقة لاحتمال ان يكون ذلك على سبيل الجور والجواب ان جميع الاشياء

تنكشف الناس يومئذ على ما هي عليه من الحسن والقبح وما يقتضيانه من الثقل والخفة فيرتفع
احتمال المجاز قوله حسناته اعلم ان الاول من هذين التفسيرين مبني على تفسير الوزن
بالقضاء والمقابلة وثانيهما مبني على تفسيره بمعناه المشهور اما وجه الثاني فظاهر واما
الاول فيظهر من الكشاف وهو ان من فسر الوزن بهما انما اختار ذلك التفسير بناء على عدم
ثبوت الميزان عنده والا لما صرف اللفظ عن معناه المشهور فلزمه ان يصرف الموازين ايضا
عن الظاهر المتبادر من كونها جمع ميزان او موزون بمعنى ما علم قدره بالميزان فادعى انها جمع
موزون لكن لا بهذا المعنى بل بمعنى ماله قدر وخطر فجنسه تخص الحسنات وقد خفي تحقيق
معنى الاية على كثير من الفضلاء حتى قال النحرير التفتازاني بعد شرحه لعبارة الكشاف وعلى
هذا فالموازين في خفت موازينه تكون موازين السيئات وفيه نظر اقول ليس مراد العلامة
انها موازين السيئات حتى يكون منظورا فيه بل اراد انها ايضا موازين الحسنات والمعنى
من غلبت حسناته فهو المفلح ومن لم يغلب حسناته فهو الخاسر وهذا مراد المصنف ايضا كما
صرح به في المؤمنون والقارعة ومن قال في شرح كلامه هنا قوله حسناته اي كفة حسناته
او كتاب حسناته فقد غفل عن التحقيق ومن جوزه في الجملة فقد اتى بقول ليس بليق فان قلت
الظاهر ان قوله تعالى ومن خفت موازينه الاية في حق الكفرة فلا يمكن حمل الموازين على الحسنات
اذ يلزم اثبات الحسنات لهم مع ان اعمالهم محبطة قلت لا بأس باثبات الحسنات لهم وحديث
الحبط لا يقتضي عدمها بل هو دليل لوجودها غاية ان يكون غير معتبرة وبالجملة فلا يجب
من وجود الحسنة ترتب الثواب عليها حتى يلزم نفيها عن الكفرة وقال بعض المحققين لعل لحسنات
الكفار تاثيرا في تخفيف عذابهم وقد صرح به المصنف في الزلزلة وعلى هذا فما وقع من التصريح
بحبط عملهم وكونه هباء منثورا محمول على عدم تاثيره في الانجاء من العذاب ولك ان تقول
الخفة مجاز عن العدم اي من عدمت حسناته فهو الخاسر فلا يلزم اثبات الحسنات لهم وقد
اشار اليه المص في المؤمنون والقارعة وقد يقال لا نسلم كون الاية في حق الكفرة بل هي في حق
الفسقة من المسلمين ولا بأس باثبات الحسنات لهم اقول هذا لا يناسب السباق واللحاق اما
الاول فلان السباق ناطق بحال الكفرة فكون هذه الاية ساكتة عنهم بعيد جدا واما الثاني
فلان قوله تع بما كانوا باياتنا يظلمون ظاهر في الاختصاص بالكفرة لما تقرر من ان يظلمون
يتضمن معنى يكذبون اذ لا يصدر التكذيب الا عن الكفرة اللهم الا ان يقال لعل من ادعى
ذلك لا يتضمن معنى يكذبون بل يتضمن شيئا اخر يصح نسبته الى المسلم هذا وقال صاحب الارشاد
في تفسير الموازين الاولى اما جمع ميزان او جمع موزون على ان المراد به ماله وزن وقدر وهي

سعد الدين

سعدي

ابو السعود

الحسنات فان رجحان احدهما يستلزم لرجحان الاخرى فمن رجحت موازينه التي توزن بها
حسناته او اعماله التي لها قدر وزنة وعن الحسن البصري وحق لميزان توضع فيه الحسنات
ان يثقل وحق لميزان توضع فيه السيئات ان يخف وقال في تفسير الثانية اي موازين اعماله
او اعماله التي لا وزن لها ولا اعتداد بها وهي اعماله السيئة اقول ان اراد بماله وزن وقدر
كون الموزون بمعنى ماله شرف عند الله تع دون ما يوزن بالميزان كما قاله المعتزلة النافون
للميزان فلا يصح قوله او اعماله الخ اذ لا وجه لسلب الوزن والاعتداد عماله شرف عنده تعالى
ولا يكون ذلك سيئة وان اراد به ما يوزن بالميزان كما هو الظاهر من قوله فان رجحان احدهما
يستلزم لرجحان الاخر ومما نقله عن الحسن البصري فيصح سلب الوزن والاعتداد عنه لاقتضاء
الخفة ذلك لكن يرد انه لا وجه لتقييده قوله او جمع موزون بقوله على ان المراد به ماله وزن
وقدر وهو الحسنات وبالجملة فان كان المراد بالموزون ما يعم الحسنة والسيئة ليصح سلب الوزن
عنه فلا يصح هذا التقييد وان كان المراد به ما يختص الحسنة كما يقتضيه التقييد فلا يصح سلب
الوزن والاعتداد عنه ولا يكون سيئة والعجب انه تبع المصنف في المؤمنون والقارعة في تخصيص الموزون
بماله شرف عند الله تع وجعل الموازين الثانية عبارة عن الحسنات ايضا كما حققناه انفا والعجب منه
انه قال في المؤمنون وقد مر تفصيل ما في هذا المقام من الكلام في سورة الاعراف فذهل
عن ان ما مر هناك من تحقيق الموازين الثانية مخالف لما ذكره في المؤمنون والقارعة
قوله او ما يوزن به حسناته يعني ان الموازين جمع الميزان قال بعض المفسرين او ما يوزن
اعماله وقال فيما نقل عنه فيه اشارة الى انه لا يختص الموازين بالحسنات ولم يتنبه له القاضي
اقول قد عرفت فيما سبق ان تصور الكلام بناء الحكم على حال موازين الحسنات صريحا بحيث يعلم منها
حال موازين السيئات فان ثقل موازين الحسنات وخفتها ليست الا بالنسبة الى خفة
موازين السيئات وثقلها فتخصيص الموازين بالحسنات مبني على انه هي المذكورة في الاية لا على ان
الموازين مختصة بها في نفس الامر قطعا قال العلامة في تقرير هذا الوجه او ما يوزن به حسناتهم
وعن الحسن وحق لميزان يوضع فيه الحسنات ان يثقل وحق لميزان توضع فيه السيئات ان يخف
واورد ذلك البعض في تفسيره ما روي عن الحسن قائلا وهذا على ثاني معنيي الموازين وقال
فيما نقل عنه فجنسه لا وجه لتخصيص الاعمال بالحسنات وفيه رد للزمخشري حيث جمع بين التخصيص
وهذا القول اقول لم يجمع بين التخصيص والقول المذكور بل اختار التخصيص بناء على ما ذكرنا
انفا ثم ذكر ذلك القول على انه وجه اخر لا على انه تابع المختار فلا محذور قوله وجمعه دفع
لما يتوهم من ان الموازين اذا كان بمعنى ما يوزن به فلا وجه للجمعية لانه واحد لا تعدد فيه

فان قلت لا يلزم من كون الموزون في الموازين الاولى بمعنى ماله شرف عند الله تع وهي الحسنة كون الموزون في الموازين الثانية بذلك المعنى لجواز كونه بمعنى الموزون بالميزان ويختص بالسيئة بقرينة الخفة قلت ينبغي التناسب بان يكون المنقول عن الحسن فيهما على وتيرة واحدة فلا وجه ان يكون الموزون في كل واحد منهما على مذهب ... الميزان وفي الاول على مذهب نفاة الميزان وفي الثانية على مذهب مثبتيه كما لا يخفى

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

ووجه الدفع انه وان كان واحدا في نفسه لكنه بمنزلة المتعدد باعتبار تعدد الموزونات في تعدد الوزن واما تعددهما فظاهر لان المراد من الموصول المتعددة بقرينة اولئك في الجملة فمراد المص
تصحيح اطلاق الجمع على الواحد ومن لم يتنبه له زعم ان مراده تصحيح مخالفة الجمعية لافراد الموصول فاعترض
عليه بان معناه الجمع فلا مخالفة ليس فليس ويمكن ان يقال لا حاجة الى تصحيح المص بل الجمعية
حقيقتهما قال الامام كما لم يمتنع اثبات ميزان له لسان وكفتان كذلك لا يمتنع اثبات موازين
بهذه الصفة ثم انه انما وحد ضمير موازينه مع رجوعه الى الموصول الذي معناه الجمع اما باعتبار لفظه
واما باعتبار ان الموصول مفرد عام وارجاع الضمير اليه قبل اعتبار العموم والاشارة اليه باولئك
بعد اعتباره قوله فيكذبون تفسير ليظلمون والفاء تفسيرية اي يتضمن يظلمون معنى يكذبون
ولهذا عدي بالباء ومن غفل عن مراده المص نسبه الى الغفلة عن التضمين فتنبه ولا تكن من الغافلين
قوله اي مكناكم يعني ان التمكين بمعنى الاقدار لا بمعنى الامكان كما ذكره العلامة لان الاول
لما افاده الثاني مع زيادة عليه قوله اسبابا سواء كانت اسبابا قريبة للمعايش كالطعام والشراب
او اسبابا بعيدة لها مثل ما يتوصل به اليهما من الوسائل وهذا التفسير اولى مما في الكشاف وغيره
من الحمل على الشق الاول فقط قوله وعن نافع اجمع نحاة البصرة على انه غلط اذ لا يهمز عندهم الا
ما كان فيه حرف المد زائدا نحو صحائف واما معايش فالياء فيها اصلية لانها من العيش وقال
بعض الائمة قد فعلت العرب مثل هذا نحو منائر في جمع منارة فان الاصل منا ور وانما فعلوه تشبيها
بما الياء فيه زائدة واما ما حكاه الفارسي عن المازني من ان نافعا لم يكن يدري العربية فرده
المحققون بان القراءات السبع كلها متواترة عن النبي عم فلا يمكن القول بكون بعضها غلطا على ان
لم ينفرد بها نافع بل قرأها جماعة جليلة كابن عباس والاعمش والاعرج وزيد بن علي وهو
من الفصاحة بحيث لا يدانيه الا القليل ثم ان الجعل في الاية بمعنى الانشاء اي انشانا لكم فيها
معايش وكل واحد من الظرفين متعلق به او بمحذوف وقع حالا من مفعوله المنكر وتقديمهما
على المفعول مع ان حقهما التاخير للاعتناء بشانهما والتشويق الى المؤخر لا سيما واحدهما
مبني عن منفعة السامع واما تقديم لكم على فيها فلانه المبني عن تلك المنفعة فهو اولى بالمسارعة
قوله اي خلقنا اباكم يعني ان ايقاع الخلق المعقب بالامر بالسجدة على الكل مع ان حقه
ان يوقع على ادم فقط انما هو بطريق المجاز لا ان ههنا مضافا محذوفا فان قوله تعالى
خلقه صريح في ارادة المجاز ثم اختار حذف المضاف في تفسير هو الذي خلقكم من طين حيث
قال او خلق اباكم بحذف المضاف لكن لا يلزم من اختياره هناك اختياره ههنا ايضا لانه
انما كان كل واحد من الوجهين جائزا في نفسه حمل الكلام تارة على احدهما واخرى

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

٢٦

واخرى على الاخر ايذانا بجوازهما ومن لم يتفطن لهذا تكلف بارجاع هناك بحذف المضاف
الى ما اختاره ههنا من وجه المجاز زاعما ان قوله بحذف المضاف بمعنى اذا اختير مقتضى
الظاهر بجيء بهذا المضاف ولا يخفى على الفطن انه تكلف يمجه الذوق السليم قوله او ابتدأنا
الفرق بين هذين الوجهين ان المجاز على الاول في اسناد الخلق الى ضمير الجمع وعلى الثاني
في نفس الخلق والمعنى ابتدأنا خلقكم بان خلقنا آدم فان ابتداء خلق المجموع بخلقه
قوله وقيل ثم يعني ان ثم للترتيب الاخباري لا الوجودي بناء على ان الامر للملائكة
كان قبل خلق آدم كما نطق به قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
صرح به المصنف في البقرة لا ان الامر كان مقارنا للخلق والتصوير كما زعمه بعض اصحاب
الحواشي ويكون المعنى على هذا التقدير خلقنا اباكم طينا غير مصور ثم صورناه ثم نخبركم
انا قلنا للملائكة وانت خبير بانه اذا تقرر كون ثم بهذا المعنى فلا حاجة الى اعتبار كل
من المجازين في خلقناكم بل يمشي الكلام على حقيقته والمعنى خلقناكم يا بني آدم مضغة
غير مصورة ثم صورناكم ثم نخبركم انا قلنا للملائكة وليس لك ان تقول انما اعتبر كل منهما
ليحصل التعرض بخلق ادم عليه السلام فيكون صدر الاية انسب بما اتى بعده من قصة السجود
هذا وقال ابن الكمال ابن الكمال كان الظاهر ان يقول ثم امرنا الملائكة بالسجود وانما عدل عنه
لان الامر بالسجدة كان قبل خلق آدم على ما نطق به قوله تعالى فاذا سويته الاية والواقع بعد
تصويره انما هو قوله للملائكة اسجدوا لادم لتعيين وقت السجدة المامور بها قبل هذا فلا صار
الكلمة ثم عن معناها الاصلي وقيل فيه بحث لاشعاره بان قوله للملائكة اسجدوا لادم ليس
بامر لهم بالسجدة ولا ينبغي ان يتفوه به عاقل ولا ينافيه امره السابق ولعله انما كرر اهتماما
بامر السجدة وقطعا لمعذرة ابليس ولا حاجة الى تعيين وقت السجدة بعد قوله فاذا سويته
الاية اقول هذا ناش من قلة التدبر في كلامه فانه يريد ان هذا الامر انما لم يذكر بعنوان
الامرية اشارة الى انه ليس بامر اصيل واما الامر الاصيل فهو ما وقع قبل الخلق وانما وقع
هذا الامر لتعيين وقت السجدة اهتماما فليس المراد عدم كونه امرا ولا اشعار فيه بذلك
اما حديث عدم الحاجة الى تعيين الوقت فمسلم لكن المدعى ليس الاحتياج بل الاهتمام
وانما كان محل الاهتمام لانه لم يكن الملائكة حينئذ مطلعين على شؤون آدم فيحتمل ان يخفى عليهم
كمال نفخ الروح وانقضاؤه بالكلية قوله ممن سجد لادم والا فهو كان ساجدا لله تعالى
وجملة لم يكن تكرير لما افاده الاستثناء لمزيد الغضب والاشارة الى انه على تقدير الظاهر
السجود لا يكون ساجدا حقيقة لما فيه من اضمار الاستكبار قال بعض المفسرين معنى فسجدوا

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

فسارعوا فى الامتثال كما يقتضيه فاء التعقيب فيحتمل ان يكون الاستثناء من المقيد راجعا
الى قيده لا الى اصله فلذلك احتيج الى هذه الجملة دفعا له واعترض بان قوله تعالى ما منعك الى تسجد (سنان)
وجواب ابليس عنه يدفع هذا الاحتمال فلا حاجة الى تلك الجملة لدفع ذلك اقول لا يخفى ان
المراد هو ان يندفع الوهم فى الكلام الذى ورد فيه ولا يتاخر دفعه الى كلام اخر وذلك انما
يحصل بهذه الجملة ان قيل كيف يصح استثناء ابليس من الملئكة مع انه ليس بداخل فى المستثنى منه
لانه كان جنيا لا ملكا قلنا يحتمل ان يكون الاستثناء منقطعا فلا يلزم الدخول اذ يكون
المعنى فسجدوا ولكن ابليس لم يكن من الساجدين واما على كونه متصلا فلان ابليس لما كان
معهم اى بالملئكة غلبوا عليه فصار كانه ملك او كان من صنف من الملئكة يقال لهم الجن كما قيل
قوله ولا صلة اى مزيدة قيل منع نظير صرف محمل عليه فى التعدية بالى كانه قيل ما صرفك عن (كمال باشا زاده)
ان تسجد الى ان لا تسجد ولا يخفى ان اعتبار الصرف ابلغ فى الكلام وانسب للمقام ومن هنا
تبين انه لا دلالة فى قوله ما منعك ان تسجد على زيادة لا فى هذا القول لانتظام معنى
الصرف على كلا القولين اقول هذا التكليف ليس اهون من ارتكاب زيادة لا حتى يؤثر
عليها مع ان مثلها واقع فى التنزيل قوله وقيل الممنوع هذا كلام السكاكى غير انه جعل ما منعك
مجازا عن ما دعاك وبدله المصنف بما اضطرك وليس كثير فرق بينهما بحسب المال لكن مختار
المصنف اولى لاشعاره بانه لا يجوز عدم الائتمار حتى يؤدى الباعث الى حد الاضطرار
واورد على هذا الوجه ان ماله استعارة المنع للاضطرار واستعارة احد الضدين (كمال باشا زاده)
للاخر انما يكون تمليحا او تهكما وكل واحد منهما لا يناسب المقام اقول منشاؤه الغفول عن
مراد السكاكى فانه انما ذكره فى قسم المجاز المرسل دون الاستعارة وتحقيقه ان الممنوع عن
الشئ مضطر الى خلافه فثبت علاقة لزوم بينهما بهذا الوجه وجاز ان يكون المنع مجازا
عن الاضطرار فليس المراد كونه من قبيل الاستعارة حتى يكون تمليحية او تهكمية هذا
وقد يقال المعنى ما منعك عن الائتمار لئلا تسجد او يضمن منعك معنى دعاك او يجعل
المصدر للزمان اى ما منعك عن السجود وقت عدم سجودك قوله للوجوب قيل لا (كمال باشا زاده)
دلالة فى الاية على الوجوب لان مبناه على كون صيغة الاستفهام للتوبيخ وكون التوبيخ
على عدم الائتمار وكل منهما فى حيز المنع اما الاول فلان الظاهر من قوله استكبرت ام كنت
من العالين الاستفسار والاستخبار عن سبب المنع واما الثانى فلاحتمال ان يكون
التوبيخ على مخالفته لمن هو اعلى منه وترك متابعة اباهم كما هو الظاهر من قوله ابى
ان يكون مع الساجدين اى ابى عن متابعتهم فى امر السجود اقول كلاهما غير صحيح اما

اما الاول فلانه لا يخفى على احد ان هذا الاستفهام للتوبيخ واما الاستفهام الذى فى قوله
استكبرت الاية فهو للتوبيخ ايضا لا للاستفسار والاستخبار ضرورة ان صدور حقيقتهما
من الله تعالى مما لا يتصور قطعا فيلزم الحمل على المعانى المجازية ويتعين معنى التوبيخ بحسب
اقتضاء المقام ومن غفل عن هذا سلم كونه للاستفسار والاستخبار لكن ادعى انه (سنان)
لا ينافى كون ما نحن فيه للتوبيخ بناء على انه على كل من شقى المستخبر عنه يستحق اللوم وليس
فليس واما الثانى فلان كون التوبيخ على عدم الائتمار مما لا يتردد فيه عاقل واما
المقصود من قوله ابى ان يكون مع الساجدين فهو اللوم على عدم الائتمار ايضا لكن انما
عبر عنه بهذه العبارة اشعارا بانه خالف امرا خطيرا امتثل به الجميع نعم يفيد اللوم على ترك
متابعتهم ايضا لكنه مقصود تبعا قوله والفور قال ابو الكمال ابن الكمال لا دلالة فى الاية على (كمال باشا زاده)
الفور لانه انما لزم من تعيين وقت نفخ الروح بقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحى
فقعوا له ساجدين فان فيه دلالة على ان المامور به السجدة فى الحال واعترض عليه بان (سنان)
مبناه على ما زعمه من ان الامر بالسجدة لهم وائتمارهم معه ليس الا بقوله فاذا سويته
الاية لا بقوله اسجدوا بل ليس هو الا لتعيين وقت السجود وقد عرفت ما فيه ولا يخفى
ان قوله اسجدوا الاية صريح فى ان الائتمار كان به لا بقوله فاذا سويته الاية وان صلح
ذلك له ايضا سيما فى مواضع لم يذكر فيها ذلك فاللوم على ابليس ليس الا لعدم امتثاله
الامر المستفاد من قوله اسجدوا دون فقعوا اقول مبناه ليس على ما توهمه المعترض من انه
زعم ان قوله اسجدوا ليس بامر لهم بالسجدة اذ قد عرفت انه توهم باطل بل على ان هذا الفور
انما استفيد من التوقيت المستفاد من قوله فاذا سويته الاية والامر الاول وان كان مطلقا
بحسب الظاهر لكنه محمول على ذلك المقيد فلم يكن الفور مستفادا من الامر المطلق هذا وفى بعض (سعدی)
الحواشى اجيب فى كتب الاصول عن الفور بانه من الفاء فى قوله تعالى فقعوا الان بعضهم
قد منع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ ولهذا المنع يتجه قول المصنف و
لذلك امر الملئكة بسجوده لما بين لهم انه اعلم منهم لحجو الا فظاهره يخالف قوله تعالى فقعوا له
ويمكن ان يرد جواب ائمة الاصول بان الاستدلال بترتيب اللوم على مخالفة الامر المطلق
حيث قيل اذ امرتك ولم يقل اذ قيل فقعوا له ساجدين اقول لا شك فى عدم دلالة الفاء على
ذلك لكن افادة الفور غير متوقفة على الدلالة المذكورة بل يستفاد من جوهر تركيب الاية بانضمام
قرينة العرف صرح به المحقق الفنارى فى فصول البدايع حيث قال تقرير الدليل القائلين بالفور
ذم ابليس فى قوله ما منعك ان لا تسجد الاية على ترك المبادرة والا لم يتوجه وقال جوابا عنه

قلنا الامر مقيد بقوله فاذا سويته الاية والكلام في المطلق ومثله يراد الفور عرفا اما ان فاء
التعقيب قرينة للفور فلانها جزائية ليس من موجبها التعقيب ولذا قال ابو حنيفة يكبر
التقديم مع الامام مع قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا ثم ان ما ادعاه من ان المنع المذكور
هو السبب لا يتجاه قول المصنف ذلك ممنوع بل هو متجه على تقدير الفور ايضا بان يكون
المراد بقوله لما بين لهم بتبيينه تعالى لهم عند قوله فاذا سويته الاية قبل التسوية والنفخ و
آنا قوله ويمكن ان يرد فعلى طرف التمام ايضا لانه اذا تقرر كون كل واحد من الامرين
مقيدا كما عرفت يكون الامر المحكي في قوله اذ امرتك مقيدا ايضا ضرورة انه ليس حكاية امر
اخر قوله وقال بالحسن قيل يفهم منه ان القول بالحسن والقبح العقليين الذين قال بهما
ابليس مردود لانه ذكره في معرض الذم لكنهما بهذين المعنيين اللذين ذكرهما ليسا بمردودين
فان معنى الحسن على ما ذكره هو حكم العقل بكونه شيئا مستحسنا الطبع لا بمعنى ترتب الثواب
عليه في الاخرة والقبح هو حكمه بالعكس لا بمعنى ترتب العقاب عليه فيها وهما بهذين المعنيين
ما ابتنة الكل وليس بمردود نعم اثباتهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب عليهما مردود و
لا يلزم من كلامه ذلك اقول لم يرد ان ما قال به ابليس طبق ما قالته المعتزلة من جميع الوجوه
بل المراد انه طبق ذلك في مجرد ان يجعل حكم العقل مدارا في الامور الشرعية فانه بنى عليه
عدم الامتثال بامر الله تعالى غاية انه قال اولا بمدارية حكم العقل فيها ثم اقتدى به جماعة في
ذلك فزادوا عليه قوله اي بغير واسطة كالاب والام صرح به في ص وقال بعض الفضلاء
وخلق ابليس بواسطة لم ينقل اقول بل نقل خلافه روي عن ابن شهاب انه سئل عن ابليس
فقال ابليس من الجن وهو ابو الجن كما ان آدم من الناس وهو ابو الناس ذكره صاحب
آكام المرجان في احكام الجان قوله كما نبه عليه بقوله ونفخت قيل انت خبير بانه لا مدخل للقول
فتصور الساجدين في الدلالة على الفضل باعتبار الصورة لكنه اتى به اشارة الى ان الامر
بالسجود لذلك الفضل بدلالة الفاء السببية اقول الصواب ان يقال بدلالة نحوي الكلام
لان الفاء جزائية لا سببية قوله والاية دليل الكون قبل فيه ان الكون وجود عنصر
بعد ما لم يكن والفساد عدمه بعد وجوده والكلام المذكور دل على وجود الانسان و
الشيطان بعد ما لم يكن فهو دليل الكون واما الفساد فهو غير معلوم منه فان قبل خلقهما
من الطين والنار دليل على ذهاب صورة الطين والنار قلنا ممنوع لم لا يجوز ان يكونا
باقيين على صورتيهما مع زوال خواصهما ولذا قال محقق القلاسفة ان العناصر الاربعة
تتحقق بصورها في بدن الانسان وتبقى مع الصورة الانسانية اقول قد صرح في المواقف

في المواقف بحدوث الصور المشخصة وجواز حدوث بعض الصور النوعية فيتحقق الفساد بذهاب
الصورة الشخصية للطين والنار او بذهاب صورتيهما النوعية وما نقله عن بعض الفلاسفة
من تحقق العناصر بصورها في بدن الانسان فمحمول على بقاء صورها الجنسية قوله ولعل
قيل يرد عليه ان المناسب لهذا الاعتبار ان يقال خلقته من تراب واجيب عنه بان المراد
من الطين التراب كما نص عليه في مواضع اخر من التنزيل وانما عبر بالطين الذي هو مركب
من الماء والتراب لعدم قبوله التشكل الا بعد كونه طينا اقول حاصله كون الطين الذي هو الكل مجازا
عن احد جزئيه ولا مصير اليه بلا مقتض ووقوع التراب بدل الطين في موضع اخر لا يقتضي
ذلك غايته ان خلقه نسب تارة الى المادة الصرفة الاولى وتارة الى المادة المستعدة للصورة
ولا يجب ارجاع احديهما الى الاخرى بصرف النظم عن ظاهره فالجواب الصواب ان الطين
المركب من العنصرين بعض اجزائه فنسبة الخلق اليه باعتبار الجزء الغالب على ان يكون جزء ان
العنصران اكثر من الاخرين واما نسبته الى التراب فباعتبار الجزء الغالب ايضا لانه
اكثر من الثلثة قوله من السماء جوزوا رجوع الضمير الى زمرة الملائكة ايضا وذهب صاحب
الارشاد الى انه اما راجع الى الجنة او الى زمرة الملائكة ورد رجوعه الى السماء فانه لا وجه لما
ما قيل من ان المراد الهبوط من السماء فرده ان وسوسته لادم كانت بعد هذا الطرد
فلا بد ان يحمل على احد الوجهين قطعا اقول لم لا يجوز ان يكون طرده عن السماء منعا
عن الدخول فيها على وجه التكرمة كدخول الملائكة ويجوز ان يدخلها للوسوسة كيف
وقد جوز نفسه مثل ذلك في دخوله الجنة حيث قال في البقرة واختلف في كيفية توصله
اليهما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم فقيل انه انما منع عن الدخول على وجه التكرمة
كما يدخلها الملائكة ولم يمنع عن الدخول للوسوسة ابتلاء لادم وحوا انتهى بل يقوي
هذا الاحتمال ما روي ان منع الشياطين عن الدخول في السموات بالكلية انما كان
في ليلة ميلاد النبي عليه السلام ذكره المصنف في الحجر ولئن سلمنا ثبوت خلافه فلم
لا يجوز ان يتاتى الوسوسة بتكلمه من دون السماء واستماع آدم من فوقها كما جوزه
العلامة في البقرة والعجب انه رد الرجوع الى السماء ههنا وجوزه فيما سياتي من قوله
تعالى اخرج منها مذءوما مع ان الوسوسة بعد ذلك الطرد ايضا فانه انما وقع في مقام
اخبار اللعين بعزمه على الوسوسة لادم وذريته فيكون متقدما على وسوسته حتما وقال
بعض المفسرين الضمير راجع الى جهة العلو لان الهبوط منها ويلزمه النزول من السماء
والخروج من الجنة فلهذا ذهب الى كل منهما ذاهب غافلا عن ان في عود الضمير الى الكل منهما

ذاهب غافلا عن ان في عود الضمير الى كل منها بخصوصه محذور الاضمار قبل الذكر وقيل
انت خبير بان مثله ليس من هذا القبيل بل من قبيل ارجاع الضمير الى ما في الذهن كما في
ولابويه السدس وهو مقبول في علم الاعراب على ان في ما ذهب اليه ايضا ما هرب عنه
اقول صرح ائمة النحو بان الاصل في الاضمار ان يكون المرجع مذكورا او في حكم المذكور بقرينة
مقالية او حالية فمراد ذلك البعض ان جهة العلو من قبيل ما في حكم المذكور بالقرينة المقالية
ضرورة ان الهبوط انما يكون منها بخلاف السماء والجنة اذ لا دلالة في المقال عليهما فظهر
بهذا ان الملازمة في حيز المنع واما اصل الجواب فصحيح لان ماله دعوى ان كلا من السماء
والجنة من قبيل ما في حكم المذكور بالقرينة الحالية فلا محذور والحق ان الذوق السليم يقتضي
الارجاع الى شيء متعين مثل السماء والجنة وجهة العلو ليست من ذلك القبيل كما لا يخفى
قوله فانها الضمير راجع الى مرجع ضمير منها ولو ثناه كان احسن كذا في بعض الحواشي اقول
لما كان هذا الضمير راجعا الى مرجع ضمير منها ولا شك ان مرجعه ليس الا احد الشيئين
المذكورين كان توحيده احسن قوله لكبره فانه افضى الى الكفر صرح به في البحر قوله
او لا تجعل الوجه ايراد الواو بدل او كما وقع في بعض النسخ اذ كان مراد اللعين بسؤاله
ان يجد فسحة في الاغواء ونجاة من الموت اذ لا موت بعد البعث كما صرحوا به وحصول
هذا المراد يتوقف على مجموع الامرين لا على احدهما فقط اذ لا يحصل ذلك بان لا يميته و
يعذبه او لا يعذبه ويميته وعلى هذا التقدير يظهر سقوط ما اورده صاحب الارشاد حيث
قال ورود الجواب بالجملة الاسمية مع التعرض لشمول ما سأله لآخرين على وجه يشعر
بان السائل تبع لهم في ذلك صريح في ان استنظاره كان طلبا لتأخير الموت اذ به يتحقق
كونه من جملتهم لا لتأخير العقوبة كما قيل انتهى ووجه السقوط ان المطلب الاصلي هو
تأخير الموت وتأخير العقوبة تتمة له فورد الجواب على وجه يفيد الاصل صريحا والتتمة ضمنا
فلا غبار بل يسقط ذلك على تقدير العطف باو ايضا اذ يجوز ان يراد بالمنظرين طائفة
اخرت عقوبتهم الى الآخرة فيحصل المطابقة بين السؤال والجواب قوله يقتضي الاجابة
ذكر البزازي في كتاب الكراهية ان الائمة اختلفوا في استجابة دعوة الكافر فمنعها بعضهم
وجوزها الآخرون والفتوى على انها قد تستجاب استدراجا قال الله تعالى حكاية عن
اللعين انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين فاستجيب بعض دعائه لا كله وقال
بعض الفضلاء فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضائه سبحانه
تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتيبه على دعائه كما في البحر وص ولهذا

سنان
سنان
ابن السعود
سعدي

فلهذا ظهر ان الاولى ان يذكر الآية التي صدرت بالفاء اقول لا نسلم كون الآية المصدرة
بالفاء دليلا على الاستجابة فضلا عن غير المصدرة بها اذ لا يجب ان يكون الفاء لترتيب
الاستجابة على الدعاء بل يحتمل ان يكون لترتيب الجواب الاخباري على السؤال كما صرح به
صاحب الارشاد حيث قال ورود الجواب بالجملة الاسمية مع التعرض لشمول ما سأله
لآخرين على وجه يشعر بان السائل تبع لهم في ذلك صريح في انه اخبار بالانظار المقدر
لهم ازلا لا انشاء لانظار خاص به اجابة لدعائه ثم اقول ان ما ذكرناه بحث مع ذلك
البعض ولا يلزم منه انكار ما نقله البزازي من المسئلة المفتى بها اذ لا يلزم من تزييف
ما ذكره ذلك البعض في تعليل الدليل بطلان الدليل ايضا لجواز ان يكون عند المجتهد تعليل
آخر له لم نطلع عليه وبهذا ظهر ان صاحب الارشاد لم يصب في ما ذكره فانه ابطل دليل
المسئلة المفتى بها بمقتضى رأيه فكأنه غافل عنها بقي ههنا شبهة وهي ان مقام المحكي اما
يقتضي ايراد الفاء او يقتضي عدم ايرادها فان اقتضى احدهما يكون الآخر خلاف مقتضى
المقام فما بال وقوع الآية تارة بالفاء واخرى بدونها واما حلها فهو ان المعتبر في الحكاية
هو مقتضى مقامها لا مقام المحكي فتارة يقتضي مقام الحكاية ايراد الفاء واخرى عدمه
سواء كان ذلك مقتضى مقام المحكي او لا صرح به بعض الائمة قوله لكنه محمول قيل
لا يخفى ان الجواب بانك من المنظرين بعد قوله انظرني الى يوم يبعثون يدل دلالة
ظاهرة على ان الغاية ما حدها اللعين كما هو مختار الزمخشري بدليل ايراده السؤال
والجواب وهو الموافق لقوله في الحجر يوم يبعثون ويوم الوقت المعلوم بمعنى واحد لكن
يرد عليه ما جزم به في سورة ص من ان الوقت المعلوم هو الذي يقع فيه النفخة الاولى
ويومه اليوم الذي وقت النفخة الاولى جزء من اجزائه فيلزمه غير المخالفة الاجابة
اليه في ان لا يموت واختار المصنف ما في ص حملا للمطلق على المقيد وجوز في الحجر كون
المراد بيوم الوقت المعلوم يوم يبعثون لكنه تدارك فقال ولا يلزم من ذلك ان لا يموت
فلعله يموت اول اليوم ويبعث الخلق في تضاعيفه فان اولت به كلام الزمخشري ايضا
ينتفي المخالفة على حالها وقد يلفق بان الوقت المشارف المتصل به معدود منه فاول
يوم البعث كانه من ذلك الوقت اقول اما كلام العلامة ههنا فساكت عن تفسير ذلك اليوم
ودلالة ايراد السؤال والجواب على ما ذكره ممنوعة واما لزوم القول بالاجابة الى عدم
الموت فممنوع ايضا لجواز ان ما دل بما ذكره المصنف كما اعترف به القائل واما حديث
المخالفة فكذلك ايضا لكن لا لما ذكره من وجه التلفيق فانه ضعيف بل لانه ذكر في الحجر

ابن السعود
سنان

كلا الوجهين معًا وذكر في ص احدهما فلا يكون هذا من قبيل المخالفة بل من قبيل اختيار احد
الوجوه الجائزة وكثيرًا ما يقع من المصنفين مثل ذلك فتارة يذكرون وجوهًا وتارة يذكرون
واحدًا منها ومرادهم تعيين الطريق لا الحصر قوله وفي اسعافه جواب سؤال وهو انه لم يجب
الى استنظاره مع ما به من فنون الشرور وتقرير الجواب ظاهر لكنه مزيف بما ذكره التحرير التفتازاني
حيث قال الجواب ليس بشيء لان حقيقة الابتلاء محال في حقه تعالى ومجازه وهو ان في الانظار
شبه الابتلاء لا يدفع السؤال ولان ما في متابعته من اليم العقاب اضعاف ما في مخالفته من عظيم
الثواب بل لو لم يكن له الانظار ولم يكن من العباد الا الطاعات كالملئكة فالاولى على العبد ان
لا يخوض في امثال هذه الاسرار ويفوض حقيقتها الى الحكيم القادر المختار ثم ان المصنف ذكر هذا
الجواب في الحجر سابقا له من جانب المعتزلة عزائه بدل مقدمة الابتلاء بمقدمة اخرى حيث قال
ان الله علم منه وممن تبعه انهم يموتون على الكفر ويصيرون الى النار امهل او لم يمهل وان في امهاله
تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب ثم زتيفه قائلا وضعف ذلك الجواب لا يخفى على ذوي
الالباب فيلزمه المناقضة بين قبوله ههنا وتزييفه هناك ولا احتمال لان يكون تزييفه
على المقدمة التي ذكرها هناك بدل مقدمة الابتلاء ههنا واما على تقدير ان تبدل بمقدمة الابتلاء
فلا تزييف لذلك فقد عرفت ان مقدمة الابتلاء لا تدفع السؤال فلا اعتداد بها سواء ذكرت
او لم تذكر ثم انه يلزمه عن المناقضة اتباع اثر المعتزلة ههنا

سورة هود

قوله او منعت من الفساد يعنى منعت من كل ما يقدح فيها حالا او مالا والاول هو
الفساد اى الاختلال من جهة اللفظ والمعنى والثانى هو النسخ فليس قوله والنسخ عطفا
تفسيريا للفساد كما توهم لاولوية التاسيس من التاكيد وكذا ما قيل فى القاموس سورة محكمة
غير منسوخة فلو اخذ هذا المعنى منه لكان اولى اذ الاولى ما اختاره المصنف لتضاعف
الفائدة فيه ثم ان المراد كون الاحكام ماخوذا من الاحكام بمعنى المنع لا ان المنع معناه المراد
ههنا وذلك ان حقيقة الاحكام وضع الحكمة على الدابة لتمنعها عن الجماع ثم استعمل اللفظ فى
لازم معناه الذى هو المنع مجازا كما صرحوا به ولما لم يتصور وقوع المنع الا على شئ يتداعى
الى ما منع عنه لولا المانع لم يمكن اعتباره ههنا لعدم تداعى الايات الى الفساد قطعا فلزم ان
يكون قولهم منعت من الفساد بمعنى جعلت عارية عنه بان يكون لفظ الاحكام الدال على
المنع مستعملا فى لازمه الذى هو عراء الممنوع عما منع عنه فيكون مجاز المجاز ولا ضعف فيه
لكون الاول بمنزلة الحقيقة لشهرته وبهذا يضمحل ما فى الارشاد ومن ان فيه ايهام ما لا
يليق بشان الايات الكريمة من التداعى الى الفساد لولا المانع فانه اما ان يحمل كلامهم على
المجاز الاول اغترارا بظاهره او يحمله على المجاز الثانى لوصوله الى التحقيق فعلى الاول لا يكون
فى ذلك المعنى ايهام التداعى بل التداعى نفسه لانه لازم له معتبر معه البتة ولا يندفع بقرينة المقام
فانه شرط تحقق المنع وانتفاؤه يقتضى انتفاء المشروط فلا يكون المنع منعا والكلام على تحقيقه
وعلى الثانى لا يبقى التداعى ولا ايهامه اذ لما لم يجب ان يعتبر جميع لوازم المعنى الاول فى الثانى
ودلت قرينة المقام على عدم اعتبار هذا اللازم سقط ايهامه ايضا نعم لا يلزم من عدم اعتبار
شئ سقوط ايهامه لكن اذا كان عدم اعتباره بالقرينة يسقط بها ايهامه ايضا كيف واذا مدح
الشجاع باطلاق الاسد عليه هل يرد ان فيه ما لا يليق بالمدح وهو ايهام البهيمية فانها من
لوازم حقيقته كلا قوله او احكمت بالحجج الاحكام ههنا بمعنى الاتقان كما فى الوجه الاول و
يفترقان بان الاتقان فى الاول متعلق باللفظ والمعنى معا وتعلقه بالمعنى من حيث خلوه
عن الكذب والتناقض وفى الثانى متعلق بالمعنى فقط لا من تلك الحيثية بل من حيث كونه
مؤيدا بالحجج والدلائل واما اخذه من احكمت الدابة كما زعم فليس بشئ اذ لا شك فى كون المعنى
الثانى ماخوذا من ذلك كما عرفت انا لو حملنا عليه هذا المعنى ايضا لزم التكرار نعم يمكن
التفرقة بحسب الممنوع عنه فانه فى السابق الفساد والنسخ وههنا التزلزل لكن الظاهر

الظاهر انه لو كان مراد المصنف ذلك لذكر الممنوع عنه بالعطف على الفساد ولما
اعاد لفظ الاحكام ولم يتعرض بالممنوع عنه ظهر ان مراده غيرها اريد بالاحكام السابق
ولا محمل له سوى ما ذكرنا قوله ان يجعلها سورا قال العلامة او فصلت سورة سورة و
اية اية وانت خبير بان كلمة ثم على هذا الوجه للتراخى الحالى كما صرح به نفسه وهو يعم الرتبى
والاخبارى كما ذكره صاحب الكشف فلا وجه لما فى الارشاد من ان التفسير بجعلها ابيانية
لا يساعده المقام لان ذلك من الاوصاف الاولية لها فلا يناسب عطفه على احكامها بكلمة
التراخى انتهى فان كونه من الاوصاف الاولية انما ينافى التراخى الزمانى دون الرتبى والاخبارى
بل لا ينافى الزمانى ايضا لان الاحكام بالنظر الى كل اية فى نفسها وجعلها فصولا بالنظر الى
بعضها مع بعض وهو انما يكون بعد تحصل المجموع فيكون متراخيا زمانيا كما ذكره صاحب الكشف
قوله او للتراخى فى الاخبار ذكر ههنا من اختفاءان احدهما ان ثم انما تجئ لترتيب الاخبار
بالمعطوف والمعطوف عليه ولا تراخى بين الاخبارين فالوجه ان يكون المراد الترتيب دون
المهلة فيكون بمعنى الفاء كما يجئ الفاء بمعنى ثم والاخرى هى ان التاخر الاخبارى لا يكون
الا بعد الاخبار ثم لا تدل الا على تاخر حاصل قبل دخولها لا على تاخر اخبار يحصل بعد
دخولها اقول كلتاهما مدفوعتان اما الاولى فبان يقال بوجود التراخى باعتبار ابتداء الخبر
الاول وانتهاء الثانى كما ذكر فى بعض الحواشى واما الثانية فلان اخبار المتكلم بعد تصور
ذينك الخبرين على وجه التراخى ثم تدل على تاخر حاصل قبل دخولها فان الحصول فى التصور
كالحصول فى الوجود الخارجى ثم ان التحقيق ههنا هو ان التراخى الاخبارى مبنى على الادعاء
قصدا الى التنبيه على لزوم الاعتناء بشان الخبرين والاهتمام بالتامل فيهما كانك تقول الخبرك
بخبرين فاصلا بينهما بمهلة لتتمكن من التامل فى الاول فانهما يستحقان ان يتامل فيهما وهذا
من اسرار العربية التى من الله تعالى على بالتفرد بها والحمد لله على ذلك وصونه عن الزلل فى
المسالك وفى الحواشى الحسنية للمطول اذا دخلت ثم على الجملة الفعلية تجئ للترتيب فى الاخبار
ولا يخفى عليك انه لم يصب فى تخصيصه بالفعلية فانها تجئ لذلك فى الاسمية ايضا قال العلامة
تمثيلا لذلك كما تقول هى محكمة احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل وفلان كريم الاصل
ثم كريم الفعل قوله وهو تقرير لاحكامها فالحكيم ينبغى ان يكون بمعنى المحكم كذا قيل لكنه غير
مسلم بل الاولى ان يكون بمعناه المختار اى ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والاتيان
بالافعال على ما ينبغى كما ذكر فى شرح المواقف فان الاتيان بالافعال على ما ينبغى يناسب كلا الفعلين
بخلاف كونه بمعنى المحكم فانه لا يناسب الا الفعل الاول قال العلامة فيه طباق حسن لان المعنى

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1488/4
Tasnif No: 297.1

احكمها حكيم وفصلها اي بينها وشرحها خبير عالم بكيفيات الامور وقيل كلامه ظاهر في اختصاص
الحكيم باحكمت والخبير بفصلت على الاخير من معانيه وليس به اقول لم يرد ان ذلك هو الوجه
فقط بل اراد انه يحصل الطباق الحسن اذا حمل عليه وانما قطع بان المعنى ذلك ايذانا بزيادة
لما فيه من حسن الطباق كانه هو الوجه فقط **قوله** وقيل ان مفسرة قال العلامة او تكون
ان مفسرة لان في تفصيل الايات معنى القول كانه قيل لا تعبدوا الا الله او امركم ان لا تعبدوا
الا الله وان استغفروا اي امركم بالتوحيد والاستغفار واعترض على الوجه الاخير بان ان
فيه مفسرة للامر لا للتفصيل وهو المقصود دونه اقول ليس مراد العلامة كون ان في هذا
الوجه مفسرة حتى يرد ان المفسر هو التفصيل دون الامر كيف وقد صرح بكونها مصدرية
حيث قال اي امركم بالتوحيد والاستغفار فهذا وجه ثالث في الاية تتميم للوجه الثاني الذي
هو كون ان مفسرة لا انه من تتمة ذلك ومراده ان يكون ان مصدرية كما في الوجه الاول
لكن لا يقدر لام التعليل كما فيه بل يقدر فعل امركم ويتعلق الجملة به بتقدير الباء **قوله** اي
اتركوها تركا اخذه مما في الكشاف من تنظيره بقوله تعالى فضرب الرقاب لكن قال صاحب
الكشف لم يرد اشتراك الصورتين في النصب على المصدرية لافادة التاكيد اذ لا يجوز فيما
نحن فيه وذلك انه ليس وزان الا تعبدوا الا الله بمعنى عدم عبادة غير الله وزان ترك
عبادة غير الله في استقامة تقدير اتركوا عبادة غير الله تركا اذ لو قلت اتركوا عبادة
غير الله ان لا تعبدوا اي عدم عبادة لم يكن شيئا لان ان لا يحسن موقعه كما لا يحسن اضربوا
ان تضربوا وسره ان ان علم استقبال غير زمان الامر لم يكن مفعولا مطلقا وان اريد
ذلك الاستقبال ضاع للاكتفاء بالاول وقيل هذا امر سهل بجعل ان لمجرد المصدرية
اي التاكيد اقول مراده ان العرب لم يستحسنوا ان يقال اضربوا ان تضربوا مثلا فتركوها في
الاستعمال نظرا الى ما هو العمدة في معاني ان وهو الاستقبال كما ينادي عليه لفظ العلم فلا يصح
فيه مجيئها لمجرد المصدرية احيانا وكذا كونها للتاكيد لان التكرار محذور في نفسه وان
انه قصد محذوريته بمقارنة القصد الى التاكيد احيانا فلما كان محذورا من حيث هو
ولم يتفق مقارنته بذلك القصد كما يظهر من عدم الاستعمال صلح ان يكون وجها لعدم
الاستحسان ولا يبعد ان يقال لم لم يقصدوا ذلك لانه من قبيل الفضلة فلا مؤاخذة
باهماله ثم ان المصنف اطلق كونه كلاما مبتداء للاغراء وخصه العلامة بكونه على لسان
النبي عم وايده بقوله تعالى انني لكم منه نذير وبشير ووجهه ظاهر واما على ما اختاره
المصنف وكذا على ان لا يكون كلاما مبتداء فيقدر قل قبل الرد كما ذكره صاحب الكشف اي

اي قل الا تعبدوا فانه اذا قدر قبل قوله انني لكم الاية لم يحصل كثير فائدة فان مفاده مجرد
كونه عم رسولا اليهم بخلاف المختار فان مفاده دعوتهم الى التوحيد مع كونه رسولا
وشتان بينهما وبما ذكرنا علم من انه بعيد لظهور ان القصد الى الامتنان على الرسول عم
بانزال الكتاب عليه شانه كذا الى الاخبار بذلك ليس بشيء اذ لا شك ان القصد هنا الى دعوة
الكفار الى التوحيد دون الامتنان ولذلك وقع الخطاب بالدعوة الى التوحيد وقدم
النذير على البشير اعتناء بالترهيب وانما قدم وصف الكتاب ليتنبهوا بشانه فيستعدوا لقبول
ما فيه من التوحيد ويشهد بعدم ارادة الامتنان انه لم يذكر في اوصاف الكتاب كونه منزلا عليه
عليه السلام وليس مناط الامتنان الا ذلك **قوله** ثم توصلوا قبل استشكل الفراء هذا العطف
بناء على زعم اتحاد التوبة والاستغفار فجعل ثم بمعنى الواو على نمط عطف التفسير وليس الامر
كما زعم لان معنى الاستغفار طلب الغفران اي ستر الذنب من الله تعالى والعفو منه ومعنى
التوبة الندم عليه مع العزم على ترك العود فليسا بمتحدين ولا بمتلازمين نعم قد يستعمل
الاول في العرف بمعنى الثاني وفائدة عطف الثاني على الاول التوصل به الى ذلك المطلوب
والجزم بحصوله كما قال ثم توصلوا الا بيانا لحاصل المعنى لان توبوا مجاز عن معنى توصلوا
كما توهم اقول الظاهر ان مراد المصنف هو التجوز ومن توجه القائل متوهما المجاز مصيب
في ذلك وليس مبنى هذا التجوز زعم الاتحاد بينهما كما زعمه القائل بل هو ان المطلوب من
العباد هو الاستغفار مع التوبة فلا يكون محل التراخي اذ ليس المراد استغفروا وتوقفوا
مهلة وتوبوا بعدها ويمكن ان تدفع الاشكال بوجه اخر وهو انه يمكن ان يكون المراد ذلك
بلا حظة الاشارة الى لزوم كثرة الاستغفار اي استغفروا وداوموا عليه مدة لتستعدوا
للتوبة **قوله** وقيل استغفروا قال العلامة فثم للتراخي الحقيقي لان التوبة الى الله بالطاعة
متراخ عن الاستغفار من الشرك قيل انما ورد هذا الوجه بصيغة التمريض لان الا تعبدوا
الا الله افاد معنى التوحيد فتكرر بلا فائدة زائدة سوى ما علق عليه من قوله يمتعكم
الاية وقد امكن تعليقه على الاول اقول يمكن التقصي بان الاستغفار من الشرك ليس بمعنى
التوحيد حتى يتكرر بل هو طلب عفو الشرك بعد زواله بالتوحيد يعني وحدوا الله و
اطلبوا عفو الشرك السابق ثم توبوا اليه بالطاعة **قوله** في امن ودعة يعني الامن
من القتل والاسر ونهب الاموال والدعة من جهة هذا الامن وتخصيصهما بقرينة
المقام فان الخطاب للكفار وانهم اذا امنوا امنوا منها فلا يرد انه كيف يكون في امن ودعة
الى اخر العمر وقد قال النبي عم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل

حتى يحتاج الى الجواب بان دعوة المؤمن برجائه في الله تعالى وفرحه بالتقرب اليه تعالى امنة
عن غيره تعالى كما ظن وأما قوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فالدنيا فيه ايضا
لان المراد ان الدنيا مقبلة على الكفار دون المؤمنين وذلك ليعوضوا من اقبالها نعم الاخرة
فالدنيا في الامن المذكور وفي الارشاد المعنى يعيشكم عيشا مرضيا لا يفوتكم شيء مما تشتهون
ولا ينغصه شيء من المكدرات وأنت خبير بان العيش بهذه الكيفية مما لا يكاد يتيح لاحد من
المؤمنين فكانه ذهل عن كونه في الدنيا وتوهم انه في الجنة سهوا وليته كان اقتفى اثر المصنف
ولم يغير عبارته ولا يجدي ان يأول بان المراد بما تشتهون الالطاف الالهية وبالمكدرات ما يخالفها
فانه تخصيص من غير مخصص بل قرينة المقام تخصصها باسباب المعاش وما يخالفها كما لا يخفى
على من له ذوق قوله وتعلق الاجال يعني علم من هذه الاية تعلق الارزاق بالاعمال وعلم
من قوله عم الصدقة تزيد في العمر تعلق الاجال ايضا بها بمعنى ان عمل كذا فرزقه كذا وعمره كذا
ولا توهم منه لزوم التغير في التقدير حال لا تعد بمنع اللزوم يعني انه تعالى يعلم ان يعمله فيقدر
له الرزق الكثير والعمر الطويل وان لا يعمله فيقدر له الرزق القليل والعمر القصير وأما ما قيل
من ان تعلق الاجال بالاعمال علم من مثل هذا الحديث ويلزمه تعلق الارزاق ايضا بها لا
ان ذلك علم من هذه الاية كما توهم فيجيب أنه يدخل الارزاق في المتاع الحسن دخولا اوليا
وقد جعل التمتع بذلك في مقابلة الاتيان بالمأمور به فيلزم تعلق التمتع به بذلك عرفا
لانك اذا قلت اخدم لي اعطك كذا يعلم منه ان اعطاء كذا في مقابلة الخدمة فالمعطى متعلق
بالخدمة لا محالة قوله في دينه لم يقل في العمل كما قال العلامة لانه لا يحصل التعميم لاجر التقوى
في المباحات فان مثله مما يثاب عليه ايضا كما قيل لان مثله من مقولة العمل فيشمله عبارة
العلامة ولا يكون وجها للتغير بل لان يحصل التعميم لزيادة الايمان بحسب الكيفية اذ الظاهر
انه يثاب عليها فوق ما يثاب على ما دونها قوله في الدنيا والاخرة ضمن كلامه المؤاخذة على
العلامة حيث خصص الاجر على الفضل بثواب الاخرة وليس كذلك بل يوجر عليه في الدنيا
ايضا ولك ان تقول انما خصصه العلامة نظرا الى ان الاجر الدنيوي علم من قوله تعالى يمتعكم متاعا
حسنا فلا حاجة الى تكريره لكن المصنف عممه بناء على ان التعميم بعد التخصيص طريقة مسلوكة
ولا يعد تكريرا قيل وفي بعض النسخ او في الاخرة بكلمة او فهي للتنويع يؤيده قوله يجزى الدارين
أقول كيف يؤيده وهو منتظم على صورة الواو ايضا فنسبته الى الصورتين سواء قوله وكانه
تقرير لكون اليوم يعني ان قوله تعالى الى الله مرجعكم بيان لوجه كونه وبه يعلم شان العذاب
وعكسه العلامة قيل يختار المصنف اوجه لان السوق لبيان كون اليوم واليه اشار بقوله مرجعكم

مرجعكم في ذلك اليوم وبه يحصل الربط أقول لا نسلم الاوجهية لان كون السوق لبيان كون اليوم
غير متعين لم لا يجوز ان يكون لبيان شان العذاب بل هو المناسب فان الترهيب ليس الا بالعذاب
وكونه اليوم متفرع على شدته فهو الاولى بالبيان ولا وجه لتخصيص حصول الربط بذلك الوجه
اذ يحصل ذلك على كونه بيانا لشان العذاب ايضا فانه مذكور قبله كاليوم وبالجملة فالعلامة نظر الى
جانب المعنى والمصنف نظر الى قرب اليوم لفظا ولكل وجهة لكن نظر العلامة اوجه كما لا يخفى قوله
ويحرفون عنه عطف تفسير لقوله يثنونها عن الحق يعني انه كناية عن الاعراض عن الحق كما اشار
اليه العلامة وانما قطعنا بكونه كناية لا مكان الحقيقة كما يظهر من الوجه الثالث فانه اذا جاز
منهم صدوره ولي الظهر حقيقة جاز صدور ثني الصدر حقيقة ايضا مع اعراضهم القلبي وبين غفل
عنه قال لعلهم لم يشترطوا امكان ارادة الحقيقة فيها ومن اشترط جعله مجازا قوله او يعطفونها
يعني انه كناية عن ذلك العطف والفرق بين الوجهين انه على الاول كناية عن مجرد معنى
الاعراض عن الحق وذلك يتحقق بدون الاقبال على الكفر المقارن بعداوة النبي عليه السلام
كاعراض ابي طالب مثلا وعلى الثاني كناية عن الاقبال على ذلك الكفر ويلزمه الاعراض المذكور
لانه متفرع عليه فهما مستقلان بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فقط كما زعمه من قال الفرق بينهما
بتعديته بعن وعلى قوله ويثنون على وزن يستفعل لا في الباب فانه من باب افعوعل من
الثني بالكسر وهو يبس الحشيش اذا كثر وركب بعضه بعضا كما ذكر في القاموس قيل لا يلايمه
قول المصنف او مطاوعة صدورهم للثني لان مطاوعة الرطب له اكثر لان اليبس ينكسر
غالبا وأجيب بانه اراد بركوب البعض بعضا انعطاف بعضه على بعض بالانحناء كما هو
شان الكلاء اذا شرع في اليبس وذلك هو المطاوعة ولك ان تقول ليس ذلك مطاوعة بل
شبه مطاوعة والوجه تحقيق نفس المطاوعة وذلك ان اليبس اذا جذبته يطاوعك سواء
انكسر او لا بل الانكسار من غاية المطاوعة فهو اطوع من الرطب بناء على ما فيه من استعداد
الانكسار قوله من الله بسرهم تركه العلامة ههنا وفي يريدون ونقل عنه ان ثني الصدر بمعنى
الاعراض اظهار النفاق فلم يصح ان يتعلق به لام التعليل فوجب اضمار ما يصح تعليقه به
من شيء يستوي عليه المعنى فلذلك قدر ويريدون ليستخفوا منه على معنى ويظهرون
النفاق ويريدون مع ذلك ان يستخفوا كذلك الا حين يستغشون ثيابهم معناه الا
حين يتعبون في اظهار نفاقهم ويفعلون ما صولوا عليه وهو استغشاء الثياب يريد به
الاستخفاء وانما لم يقدره المصنف لعدم الحاجة اليه على المعنيين الاولين ليثنون فان
انحرافهم عن الحق تعلق بهم وعطف صدورهم على الكفر وعداوة النبي عم وعدم اظهار ذلك

يجوز ان يكون للاستخفاء من الله تعالى لجهلهم بما لا يجوز على الله تعالى كما قاله بعض الفضلاء
وكذلك استغشاء الثياب فانه ظاهر في الاستخفاء كما يظهر مما حكاه المصنف من طائفة من
المشركين ومما قيل من ان اعتبار قيد في الانحراف عن الحق وعطف الصدر على الامرين وهو
كونه بقلوبهم وعدم اظهار ذلك وجعل ذلك القيد مناط الافادة خلاف الظاهر غير
وارد لان الانحراف والعطف المذكورين امران قلبيان بلا نزاع فاذا اطلقا ولم ينقض
شيء اظهارهما يبقيان على حالتهما الاصلية التي هي الخفاء في القلب فظهر ان ذلك القيد مقتضى
الظاهر دون خلافه وقيل غاية توجيه ما فعله المصنف من ترك التعبير انه لما جعل سبب
النزول قول طائفة من المشركين جاز تعلق اللام بيثنون وصح التعليل وهو قريب مما نقله
ابو حيان من ان الاية نزلت في الكفار الذين كانوا اذا لقيهم رسول الله عم تطأطأوا
وثنوا صدورهم كالمستتر وردوا اليه ظهورهم وغشوا وجوههم بثيابهم تباعدا منه و
كراهة للقائه وهم يظنون ان ذلك يخفى عليه الا ان ابا حيان جعل الضمير للرسول عم وعلى
ما ذكره المصنف يجوز ان يكون له عليه السلام ولله تعالى وانما خصه بالله تعالى بناء على ظاهر
قوله تعالى يعلم ما يسرون وما يعلنون لكن يرد عليه ان ذلك ترك لما ذكره من المعاني الثلثة
ليثنون واختيار لمعنى اخر اقول ليس ذلك تركا لها اما الثالث فظاهر كما ينادي عليه قوله
ثنوا صدورهم فردوا اليه ظهورهم وكذا الاولان اذ محصلهما انهم يعرضون او يعطفون سرا
فيوافق التطأطأ وثني الصدر ورد الظهر وغشي الوجه لانهم انما فعلوا تلك الافعال تغافلا
كانهم غفلوا عن ملاقاة النبي عم ولم يروه والا صاحبوه واقبلوا عليه وانما تنشأ هذه
المعاملة من الاعراض او العطف سرا كيف وما نقله المصنف من طائفة المشركين من قولهم
طوينا صدورنا على عداوة محمد صريح في العطف سرا ويلزمه الاعراض السري لزوما ظاهرا
وبالجملة فظهر انه لم يترك شيئا من المعاني الثلثة ولم يخترع رابعا ثم ان صدور هذه المعاملة
منهم تغافلا كما جاز ان يكون للاخفاء عن النبي عم على زعمهم الباطل جاز ان يكون للاخفاء
عن الله تعالى على ذلك الزعم الباطل جهلا منهم بما لا يجوز عليه سبحانه بل نقول كان استخفاؤهم
من النبي عم لكن نزل منزلة الاستخفاء من الله تعالى بناء على ان الله تعالى يعلم اعراضهم النبي
عم فالاستخفاء منه عم يرجع الى الاستخفاء منه تعالى ولذلك عبر عن الاستخفاء الاول
بالاستخفاء الثاني وهذا اقرب مما قاله صاحب الكشف من ان ثني الصدر واستغشاء الثياب
ليسا من افعال من يريد الاختفاء من الله بل من الناس غير مسلم فبهذا ظهر انه لا حاجة الى
التعبير على المعاني الثلثة سواء كان الضمير لله تعالى او للرسول عم فلا وجه لما قاله بعض الفضلاء

الفضلاء من ان عدم الحاجة مخصوص بالمعنيين الاولين واما على الثالث فالظاهر
انه لا بد من التغيير الا ان يعاد ضميره الى الرسول عم **قوله** والنفاق ممنوع بما ذكره
صاحب الكشف من ان الواقع في المدينة ظهوره دون حدوثه فانه كان في مكة بالاتفاق
واما تسليم ذلك وجعل الكلام اخبارا عن الغيب قبل وقوعه كما فعله ذلك المحقق فغير
سديد اذ هو خلاف الظاهر ولا مصير اليه ما لم يكن داعية **قوله** او بالقلوب يعني
ان ذات الصدور بمعنى صاحب الصدور فهي اما عبارة عن السر الذي يصحب الصدور او
القلب الذي يصحبه لا ان الذات في هذا الوجه مقحمة او من قبيل اضافة المسمى الى الاسم
كما في ذات غداة كما توهم كيف وعلى ذلك يكون متعلق العلم نفس الصدور دون القلب
مع ان المراد عكسه كما لا يخفى **قوله** انما اتى بلفظ الوجوب قال العلامة هو تفضل الا
انه لما ضمن ان يتفضل به عليهم رجع التفضل واجبا كنذور العباد اقول هذا يخالف مذهب
المعتزلة لان الوجوب ليس لاقتضاء الضمان المذكور اياه بل لامور عقلية توجد
في صورة الضمان وعدمه مثل ما قالوا انه تعالى مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او
يقرب منها لكان غير مريد لها كما صرح به في شرح المقاصد وغيره الا ان يكون العلامة
مستقلا بالرأي في مذهب **قوله** او مساكنها من الارض قبل هذا ما ذكره العلامة بعينه
ولا يخفى ضعفه لكنه شامل لجميع الحيوانات دون الاولين اقول الظاهر انه حمل ما ذكره
المصنف اولا على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما من انه قال مستقرها حيث
يأوي اليه من الارض ومستودعها الموضع الذي يموت فيه فيدفن وتخيل من قوله
فيدفن اختصاصه بالانسان لكنه ليس بمراد ضرورة ان الدابة في الاية على العموم
بل المراد تصوير حال الانواع كلها ببيان حال الاشرف منها بحيث يعلم منه حال الكل
يعني ان المستودع هو القبر بالنسبة الى الانسان وقس عليه المواضع التي تفنى فيها
ابدان سائر الحيوانات واما زعم عدم الشمول في الوجه الثاني فمبني على انه لا صلب
لبعض الحيوانات ولا رحم لكن المراد هو التصوير ببيان حال اشرف الانواع بحيث
يعلم منه حال الغير كما مر انفا اذ لكل حيوان ذكر ما يقوم مقام صلب الرجل ولكل حيوان
انثى ما يقوم مقام رحم النساء فيعلم الحال بالمقايسة **قوله** بيان كونه عالما قال الطيبي
قوله تعالى كل في كتاب مبين كالتتميم لمعنى وجوب تكفل الرزق كمن اقر بشيء ثم كتب عليه
صكا كذا في بعض الحواشي وكانه ناش من الغفلة عما في الكشف من انه تحقيق للعلم
وهو اظهر من كونه تتميما لوجوب تكفل الرزق وذلك لان الايات السابقة مسوقة لبيان

العلم وانما وقع التعرض بالرزق فی اثنائها مرة بطريق الاستطراد فظهر ان المقام
مقام العناية بتحقيق العلم ولهذا ظهر سقوط ما فی الارشاد من ان تفسير المستودع
بما كنها فی الممات لا يلائم مقام التكفل بارزاقها فانا لا نسلم كون المقام مقام ذلك حتى
يهم اعتبار الملايمة قوله مخالفة بالاصل قيل اذ قد ورد ان بعضها من ذهب وبعضها
من فضة وبعضها من غيرها والاختلاف بالذات لكونها سبع طباق بخلاف السفليات
فانها واحدة بالاصل والذات وقوله تعالى ومن الارض مثلهن اول بالاقاليم السبعة اقول
قد سبق من هذا القائل فی الانعام حمل الاختلاف بالذات على اختلاف الحقيقة والاعتراض بانه
مخالف لمذهب اهل السنة فان الاجسام متجانسة عندهم وبه استدلوا على قبول السموات الخرق
والالتيام وامكان المعراج ثم التصريح بان لا مجال لارادة الاختلاف الشخصی لان الارض
ايضا كذلك قال الله تعالى ومن الارض مثلهن وقد جاء فی الحديث ما دل على كونها سبع طباق
حقيقة ولا يخفى عليك ما بين الكلامين من التدافع ثم انه يجوز ان يصحح كلام المصنف بما ذكره
القائل ههنا بناء على عدم الاعتماد على ثبوت ذلك الحديث واما اذا اعتمد فله وجه صحة يندفع
به الاعتراض وقد ذكرناه فی الانعام مفصلا قوله لم يكن حائل بينهما قال الاصم هذا كقولهم
السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالاخر فحينئذ يكون معنى
قول المصنف لم يكن حائل محسوس بينهما فان بين السماء والارض حائلا هو الهواء لكن لما
لم يكن محسوسا لم يعد حائلا كذا فی بعض الحواشی وانت خبير بان المصنف لم يرد تقييده
بالمحسوس لان على هذه الرواية لم يكن فی ذلك الوقت غير العرش والماء مخلوق اخر محسوسا كان
او غير محسوس وتشبيه الاصم بقولهم السماء على الارض فی مجرد كون احدهما غير ملتصق بالاخر
فی ان يكون بينهما حائل غير محسوس اذ لا يلزم التشبيه من جميع الوجوه كيف ولو كان المراد
ذلك لما صح الاستدلال على امكان الخلاء قوله لا انه كان موضوعا قبل ليت شعری
ما المانع من ارادته واجيب بان كلام المصنف مبنی على ظاهر الحال فان كون العرش
منطبقا على الماء ثم رفعه عنه يحتاج الى دليل وهو منتف اقول لعله لم يعتمد على ما روی
عن كعب الاحبار فلم يعده دليلا اذ لم يوجد فی الصحيحين ما يدل على ذلك وهو ان
الله تعالى خلق ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل
الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء على ان وضع العرش على الماء وان كان ظاهرا
فی الانطباق لكنه يحتمل الانفصال ايضا ولهذا ظهر غفول صاحب الارشاد حيث قال
سواء كان بينهما فرجة او كان موضوعا على متنه كما ورد فی الاثر فلا دلالة فيه على

على امكان الخلاء كيف لا ولو دل لدل على وجوده لا على امكانه فقط على ان قوله كيف لا يحتج
مدفوع بكون الامكان وقوعيا كما ذكر فی الحواشی وهذا كله كلمات ظهرية اقتفينا فيها اثر
الاصحاب والتحقيق ان مدار الكلام على ما ثبت فی الحكمة من علو حيز العرش وفوق حيز
الماء والغرض من الاستدلال الزامهم على مسلمهم يعنی انكم معترفون بتفاوت الحيزين و
دلت الاية على انه لم يكن اذ ذاك شیء غيرهما فيلزم الخلاء بينهما وهذا الكلام مع الحكماء
الاسلامية المصدقين للاية كما هو الظاهر هذا والعجب من بعض المفسرين انه جعل
العرش عبارة عن قيومية تعالى والماء اشارة الى صفة الحيوة وجعل الاستعلاء لبيان
بناء الاولى على الثانية اى كان حيا قيوما ثم قال معترضا عليه فلا دلالة فيه على امكان الخلاء
ولا يخفى ان ما اختاره خلاف الظاهر ولا يصار اليه بلا داعية فليس هو مسلما حتى يصح
بناء الرد عليه والحق انه كلام فی مرتبة التاويل فهو مسلم فی تلك المرتبة لكن كلامنا فی مرتبة
التفسير فلا يرد شیء قوله وان الماء اتفق اكثر المتاخرين على تزييفه بان الاية لا تدل
الا على تقدم خلقهما على خلق ساير الاجرام فيحتمل ان يكون خلقهما بالمعية وان يتقدم
كل واحد منهما على الاخر فلا دلالة فيها على تقدم العرش على الماء لكن يمكن العناية بان هذا
الاستدلال مبنی ايضا على ظاهر الحال يعنی ان الاية دلت على تقدم خلقهما على ساير الاجرام
والظاهر ان يتقدم خلق الاشرف على خلق ما دونه فيكون الماء اول مخلوق بعد العرش
بل التحقيق ان هذا الاستدلال ايضا مبنی على ما ثبت فی الحكمة من تقدم الحاوی على المحوی
نعم يرد عليه ان المراد هو التقدم الذاتی دون التقدم الزمانی كما صرح به الامام فی شرح
الاشارات وارتضاه النصير فلا يثبت المدعی وهو البعدية الزمانية لكن يمكن دفعه
بان يكون المدعی البعدية الذاتية وان كان بعيدا قوله وانما جاز تعليق فعل البلوی
اقتفى اثر العلامة فی اثبات التعليق ههنا ونفيه فی اية الملك واعترض عليهما بلزوم التناقض
واجيب باجوبة منها ما ذكره الطيبی وهو ان المراد بالتعليق المثبت ان قوله ليبلوكم سبب
لما علق عمله بالاستفهام وهو العلم وقد اكتفى بالسبب وهو الابتلاء عن المسبب وهو
المراد من قول العلامة وهو طريق اليه فتقدير الكلام ليبلوكم فيعلم ايكم احسن عملا واما
فی التعليق المنفی فمحمول على التضمين حيث قال المتضمن معنى العلم فكانه قيل ليعلمكم ايكم
احسن عملا وبين التضمين والتقدير بون ولا يبعد حمل الكلام الواحد على الوجهين المختلفين
للتفنن وقيل يرد جعل العلامة البلوى مستعارة للعلم فی سورة الملك وان كان يصلح
جوابا عما يرد على المصنف اقول هذا الرد ماخوذ من الكشف ولكن يمكن التفصی عنه بانه

اراد بالتضمين كون الفعل متضمنا لمعنى العلم بطريق الاستعارة وليس فى ذلك بعد بين فى
كلامهم فلا يتجه استبعاده حتى ان المعترض جوز ذلك فى عبارة المصنف فى الملك فان
جاز هناك جاز ههنا ايضا ولك ان تقول مدار الجواب على مجرد كونه بمعنى العلم سواء
كان بطريق الاستعارة كما ذكره العلامة او بطريق التضمين كما ذكره المصنف فحاصله الاكتفاء
ببيان احد الطريقين اعتمادا على ظهور الاخر بالمقايسة نعم لا شك فى ضعف الجواب بناء على
ان كلام العلامة والمصنف ينادى باعلى صوت على ان معنى العلم مندرج تحت فعل البلوى
لا ان الفعل سبب لتقدير يعلم فى نظم الكلام واما عبارة الطريق فلا تقتضى خروج معنى
العلم عن لفظ الفعل فى العبارة بل هو تصوير لوجه التضمن بحسب النحوى ومنها ما ذكره
القطب وهو ان التعليق ابطال العمل لفظا فاذا اقتضى الفعل العمل فى المفرد وجاء فى محله
الجملة مصدرة بالاستفهام مثلا فقد بطل عمله الذى يقتضيه لفظا وليس يقتضى باب علمت
ان يكون مفعوله الثانى مفردا حتى يكون ورود الجملة بالاستفهام مقامه تعليقا بخلاف
الافعال التى تقتضى ان يكون مفعولها الثانى مفردا كما فى قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون
فان السؤال يقتضى مسؤلا ومسؤلا عنه والمسؤل عنه لا بد ان يكون مفردا فبطل عمل الفعل
فى المفرد الذى يقتضيه بالتعليق فانما حكم بالتعليق تارة بناء على اعمال فعل البلوى فانه يقتضى
مخبرا ومخبرا به وهو انما يكون مفردا لانه مفعول بواسطة الباء وهى لا تدخل الجملة فلما
ورد فى مقام المخبر به جملة مصدرة بالاستفهام تحقق التعليق وانما حكم بخلافه تارة بناء
على اعمال العلم الذى ضمنه فعل البلوى فلا تناقض قيل هذا بمانع ما نقل عن العلامة فى الملك
ولك ان تقول لعله لم يعتمد على صحة ذلك النقل او لم يصل اليه فلا عتب عليه وقيل ايضا ليس
فعل البلوى لا يعمل فى تلك الجملة ممنوع ولو سلم فمضمونها ليس مخبرا به فكيف يكون معلقا عنه
الاعتبار لان المخبر به هو خلق السموات والارض دونه اقول كلاهما على طرف التمام اما الاول
فلان الظاهر من ورود الجملة فى مقام المخبر به ان يعمل فيها محلا ضرورة انه يقتضى التعلق
بمخبر به لا محالة فان لم يوجد فيما يقوم مقامه واما الثانى فلان المخبر به حقيقة هو مضمون
تلك الجملة وهو صدور الاعمال الحسنة التى وقع بها التكليف اذ الاختبار بانهم هل يفعلون
تلك الاعمال ام لا وانما خلق السموات والارض فانما هو وسيلة الى حصول الاختبار متقدم
قبله كما يدل عليه قول المصنف اى خلق ذلك كخلق من خلق ليعاملكم معاملة المبتلى لاحوالكم
ايها المكلفون ثم ان الجواب غير صحيح اذ العلامة صرح بان كون الفعل بمعنى يعلم سبب
للحكم بالتعليق حيث قال فان قلت كيف جاز تعليق فعل البلوى قلت لما فى الاختبار من

سنان
سعد
سنان
قطب

من معنى العلم فبعد تصريحه بذلك كيف يصح جعله سببا للحكم بعدم التعليق والحاصل ان
شرحه يخالف المشروح من وجهين احدهما جعل ما هو سبب للتعليق فى المشروح سببا
لعدمه فى الشرح والاخر جعل التعليق فى الشرح سببا لشىء غيرما ذكر فى المشروح ومنها
ما قيل ان تجويز باعتبار تضمن معنى العلم من غير نظر الى خصوص تركيب ليبلوكم ايكم احسن عملا
كما اذا قلت ليبلوكم ايكم احسن عملا ومنعه بالنظر الى خصوصه اقول ساقط جدا لكن لا لان تعليق
التعليق متضمن البلوى معنى العلم يقتضى ان لا يكون التعليق ما هو المصطلح تصدير الجملة بالاستفهام
بعد ان يكون الفعل بمعنى العلم لا كونه بمعناه فان جواز التعليق فرع لكونه بمعنى العلم ثم تطلب
وجه الجواز كما قيل لانه لما كان جواز التعليق فرعا لكونه بمعنى العلم ظهر ان التعليق يتوقف
على امرين احدهما كونه بمعنى العلم والاخر التصدير بالاستفهام ولما كان الثانى ظاهرا من
صريح العبارة والاول خفيا محتاجا الى البيان افاد الاول دون الثانى وانت خبير بان المجيب
لم ينفرد بذلك بل اخذه من كلام العلامتين بل لانه لا يخفى على احد ان ليس مرادهم الا تصحيح هذا
التركيب بخصوصه فالتجويز والمنع واردان على امر واحد وانكار ذلك مكابرة ومنها ما ذكره
صاحب الكشف وهو الجواب الصواب حيث قال التعليق المثبت بمعنى تعليق فعل القلب على ما فيه
استفهام وهو بهذا المعنى خاص بفعل القلب من غير تخصيص بالسبعة المتعدية الى مفعولين وفى
الاستفهام خاصة دون ما فيه لام الابتداء وغيرها صرح به الشيخ ابن الحاجب فلا ينافى
ما ذكره من انه ليس بتعليق لان مفعوليه منكوران فانما نفى التعليق بالمعنى المشهور
قوله ولذلك قال النبى عم قيل يحتمل ان يكون مراد العلامة بذكر الحديث الايماء الى
وجه اخر وان يكون تاييدا للاول لان التقوى دليل العقل وعكسه فى الملك من حيث
انه ذكر تفسير الاحسن هناك بصيغة التمريض وذكره المصنف هناك على انه مختاره فينبغى
ان يكون ذكر الحديث فى كلامه للتاييد اقول ما ذكره العلامة هناك بالتمريض هو التفسير
بالاخلص والاصوب وقد فسر الخلوص بكون العمل لوجه الله والصواب بكونه على
السنة فالاحسن حينئذ عبارة عن الكمال العملى فقط واما الحديث فيشمل الكمال العلمى ايضا
كما صرح به المصنف فليس مراد العلامة بذكر الحديث تاييد ذلك التفسير الممرض على ان يكون
كلاهما وجها واحدا لظهور عدم المطابقة بينهما بل التفسير بوجه اخر اعم من الاول ولذا
صار راجحا على التفسير الاول فاستحق الاول التمريض فقد ثبت التعكيس فى الملك ممنوعة
وكذا بناء ان يكون ذكر الحديث فى كلام المصنف للتاكيد على اختيار التفسير الممرض فى الملك
لانهما تفسيران متغايران وانما اثر المصنف ههنا التفسير بما فى الحديث وفى الملك التفسير الممرض تنبيها

سنان
سنان

واشارة الى جواز كل منهما لكنه اشار بتقديم التفسير بما في الحديث الى رجحانه فلا مخالفة
بين العلامتين نعم يمكن ان يرجح التفسير المرضي الى ما في الحديث بتعميم العمل فيه بناء على
انه فعل القلب كما اختاروه في عبارة الاية لكن العلامتين نظرا الى ظاهره الذي هو
الخصوص فان مثل هذا التاويل لا يستبعد في الاية ويستبعد في كلام المفسر فان ظاهر
حاله الاتيان بجلي الامر وهذا مثل ما يقولون لا يجوز التجوز في التعريف قوله اي ما البعث
كونه كالسحر في الخديعة باعتبار كونه مسوقا لهم يعني الاشارة اما الى البعث باعتبار القول او
او الى نفس القول به ولا ركاكة فيه فلا وجه لما ادعي من اولوية طرحه ويجوز ان يكون
تشبيهه بالسحر في البطلان فقط ولا يتجه فيه انه لا خصوصية له ترجح تشبيهه به من بين سنان
الاباطيل كما زعم لان التشبيه في مجرد البطلان في هذه المرتبة سواء فالترجيح للاختيار ولكن سنان
ان تعارض بان لا خصوصية للامرين الاخيرين ايضا ترجح تشبيههما به من بين الاباطيل ابو السعود
اذ ليس السحر منحصرا في التولي حتى يكون قوليهما خصوصية لهما وما في الارشاد من ان كون الاشارة
الى نفس البعث لا يلائمها التسمية بالسحر فانه انما يطلق على شيء موجود ظاهر لا اصل له في الحقيقة
ونفس البعث عندهم معدوم بحت ليس بشيء اذ لا يجب كون التشبيه من جميع الوجوه بل
يكفي فيه وجه الخديعة والبطلان فقط على انه اذا لوحظ البعث بالحيثية التي ذكرنا يكون
في حكم القول به فما يجوز فيه يجوز في البعث بلا فرق قوله على تضمين قلت اما بطريق التضمين
كما هو الظاهر او بطريق الاستعارة فلا يرد ما قيل فيه انه يمكن ان يجعل قلت بمعنى ذكرت سنان
من غير حاجة الى التضمين لانه ان اراد عدم الحاجة اليه لجواز الاستعارة فهو مندرج
في عبارة المصنف وان اراد ترادف الفعلين فهو غير مسلم ثم ان القائل زعم ان خطاب سنان
الجمع في انكم مبعوثون للمؤمنين والكفرة تغليبا اذ المعنى حينئذ ولئن ذكرت لهم انكم مبعوثون
ولا وجه له الا بهذا التغليب اقول كيف يصح ان يكون خطاب المفرد للرسول عم وخطاب
الجمع لغيره من المؤمنين والكفرة مع انهم صرحوا بامتناع ان يخاطب اثنان او اكثر في
كلام واحد من غير عطف او تثنية او جمع فالوجه ان يجعل الخطاب الثاني ايضا للرسول
عم وجميع المكلفين على طريقة تغليب المخاطب على الغائب كما في قوله تعالى وما ربك بغافل
عما تعملون فيمن قرا بتاء الخطاب قوله بمعنى عل هذه لغة في لعل وانما اثرها عليها اشارة
الى انها الاصل ولام لعل زائدة كما ذكره السيد السند في حواشي الرضي ولموافقتها مع ان وزنا
اذ لا يخفى حسن موافقة الوزن عند بيان موافقة المعنى فاولوية التعكيس كما قيل غير مسلمة سنان
وفي الارشاد او على ان انك بمعنى عنك في علك وليت شعري ما وجه توسيط عنك فان ابو السعود

فان انك وعنك متساويان في كونهما بمعنى علك كما صرح به ائمة اللغة والقول بانهم
قالوا ان لا عن في عل ثم بدلوا العين بالهمزة محتاج الى الاثبات ثم ان العلامة قال انها ماخوذة
من قولهم ائت السوق عنك تشتري لحما انك تشتري اي علك وانت خبير بانه انما ذكر عنك مع
ان الماخذ هو انك تانيسا بالثاني بايراد مثله قبله فانك اذا عرفت كون عن بمعنى عل انست
بكون ان بتلك المعنى لقربه من عن لفظا وبهذا سقط ما قيل لو اكتفى العلامة بالثاني وان كان سنان
عن بمعنى ان في لغة تميم كان اولى على ان عن وان كان بمعنى ان في تلك اللغة لكنها بمعنى
عل في المثال فلا مساس للغرض بكونها بمعنى ان قوله ما لا حقيقة له يعني ان السحر كاراءة
السحرة حبالهم وعصيهم ثعابين اذ لم يتبدل حقايقها بالحقيقة الثعبانية بل كان محض اراءة
لا حقيقة في السحر لانها متحققة فلا حاجة الى جعل هذه العبارة اشارة الى انهم ارادوا
بالسحر الشعوذة كما وهم قوله وهو دليل استدل به البصريون على جواز التقديم واجاب سنان
عنه المخالفون باربعة وجوه اثنان منعيان واثنان تسليميان اما المنعيان فاحدهما انه
لم لا يجوز ان يكون الظرف معمولا لفعل مقدر يفسره قوله ليس مصروفا عنهم اي يلازمهم
يوم يأتيهم والاخر انه لم لا يجوز ان يكون مبتداء مبنيا على الفتح مرفوع المحل بالابتداء و
انما بني على الفتح لاضافته الى الفعل كما في يوم ينفع الصادقين صدقهم لكن رده العلامة في
اخر المائدة بان المضاف اليه معرب واما التسليميان فاحدهما انه يتسع في الظروف
ما لا يتسع في غيرها فلا يلزم من تقديم هذا الظرف جواز تقديم عامله والاخر ان جواز
تقديم المعمول لا يستلزم جواز تقديم العامل ايضا كما في قوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر فان
اليتيم منصوب بالفعل وقد تقدم على لا الناهية مع امتناع تقدم الفعل عليه واما ما قيل سنان
للخصم ان يقول لما كان الجازم مع المجزوم ككلمة واحدة فجواز تقديمه مع لا كاف في دفع النقض
فما يقضي منه العجب لانا اذا فرضناهما كلمة واحدة وجوزنا تقديمهما معا لا يبقى شيء يتقدم
عليه فكيف يتصور التقديم وقد يقال مراد القائل انهما لما كانا ككلمة واحدة لم يجز التقديم
اذ لا يتقدم البعض المؤخر من الكلمة على بعضها المقدم والا جاز التقديم فجواز تقديمه لولا
هذا المانع مع لا اي باعتبار مقارنته مع لا دون غيره مما لا يكون مع الفعل ككلمة واحدة
كاف في دفع النقض وانت خبير بان حمل عبارة القائل عليه دونه خرط القتاد كما لا يخفى
على ذوي الانصاف قوله ثم سلبناه الظاهر انه منه صلة لنزعنا وحمل من على التعليل بناء سعدى
على ان منشأ النزع شؤم نفسه بعيد واما جعل قوله تعالى منا اي بمحض الفضل مبدأ له اي سنان
للاذاقة بسبب الفضل منا والنزع بسبب شؤم نفسه فمعارض بان في الصورة المقابلة من قوله

تعالى ذهب السيئات عنى فانه يوبد كونها صلة **قوله** وفى اختلاف الفعلين اراد اختلافهما
من جهة الاسناد يعنى اسند فعل النعماء الى الله تعالى ولم يسند فعل الضراء اليه تعالى ايذانا
بان القصد الاولى الى الخير تفضلا منه تعالى ومساس الشر ليس الا لشوم نفس العبد قال الله
تعالى وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من مصيبة فمن نفسك او اراد بالاختلاف
تخصيص الاول بالنعماء والثانى بالضراء وبالنكتة تغليب جانب الرحمة يعنى ان الاذاقة ادنى
من المس لكن لا لان الاول موذن باللذة والثانى مشعر بكونه ادنى ما ينطلق عليه اسم
الملاقاة كما فى الارشاد لان ادراك المس بالقوة اللامسة كما ان ادراك الطعم يكون بالقوة
الذائقة ولا فرق بين القوتين فى الادراك وترجيح الذوق بايذانه باللذة غير مسلم
لان نسبة الذوق الى اللذة وخلافها على السوية قال الله فذوقوا عذاب الحريق فيحتاج
الى التشبث بقرينة المقام بل لانه ذكر فى شرح المواقف ان ادراك القوة الذائقة مشروط
باللمس ففى الاذاقة يجتمع ادراكان بخلاف المس اذ لا ادراك فيه سوى ادراك اللمس **قوله**
اى المصائب واحدها مصيبة واصله الواو كمنحة ومنائح وكانهم شبهوا الاصلى
بالزائد قال الخليل اخطأ الواضع فى وضعه كذلك والصحيح ان يقول مصاوب كذا فى بعض
الحواشى لكن كيف اجترأ الخليل على التخطئة مع ان مثله ورد فى القرآن وهو لفظ معايش سعدي
بالهمز على قراءة نافع فان الياء فيها اصلية فالقياس ان لا يهمز لكن همزت تشبيها بالزائد
نعم حكى عن المازنى انه خطأ نافعا وقال لم يكن يدرى العربية لكن رده المحققون بان القراءات
السبع كلها متواترة عن النبى عم فلا يصح القول بكون بعضها غلطا كما مر فى الاعراف على ان
المذهب المنصور فى الوضع ان الواضع هو الله تعالى وعلى هذا يتضاعف اشكال التخطئة
والعجب من ذلك المحشى انه نقل قول الخليل وسكت عما فيه **قوله** تنبيه على ان بعض نعمها
محنها وان امتدادها زمانا كثيرا فيها لا نقضائهما كالانموذج لما فى الاخرة منها لدوامهما
وقوله وانه يقع اه عطف على ان ما بعده ولا يخفى عليك ما بين التنبيهين من المنافاة
لابتناء الثانى على ان المراد ادنى ما ينطلق عليه اسم الذوق واللمس والاول على خلافه
اللهم الا ان يحمل ذلك على اصل وضعهما كذا فى بعض الحواشى اقول سلمنا ان المراد ادنى ما سنان
ينطلق عليه الاسمان لكن نزل ما فى الدنيا من النعم والمحن وان امتدتا بمنزلة ذلك الادنى
بالاضافة الى ما فى الاخرة فاطلق عليهما الاسمان فكما ان ما فى الدنيا جعل انموذجا لما
فى الاخرة بالاضافة المذكورة كذلك عبر عنه بالاسمين بتلك الاضافة فالوجهان متوافقان
لا متنافيان **قوله** لان الذوق يعنى انهما شيئان اولهما الثانى ظاهر والاول مبنى

مبنى على ان ذلك الادراك اقل احوال الاكل فلا حاجة الى ما وقع فى بعض النسخ من لفظ
الاول مضافا الى الطعم بل لا وجه له لان الذوق غير مخصوص باوله **قوله** ايمانا بالله يعنى
ان حال المؤمن العامل ان يثق بالله تعالى فيصبر عند زوال النعمة ويشكر عند حصولها بدون
الاغترار وحال الكافر بخلاف ذلك وهذا حكم اكثرى نسب الى الكل كما هو المشهور فلا يقدح سنان
فيه تخلف بعض الافراد ولا وجه لما قيل ههنا اشكال هو ان اليأس والكفران ليسا من عادة
كل احد من الكفار ولا حاجة الى دفعه بكون المراد ان هذه خاصتهم لو لم يمنع عنه مانع
قيل فى قوله ايمانا وشكرا اشارة الى ان تفسير العلامة الا الذين صبروا بالا الذين امنوا سنان
ليس كما ينبغى والى ان العمل الصالح ليس بنفس الشكر كما قيل اقول لا غبار على تفسير العلامة حسبما
حققه صاحب الكشف وهو انه اراد كون الذين صبروا كناية عن الذين امنوا فان اليأس
يتضمن عدم الصبر فالمستثنون منهم الذين هم اضدادهم متصفون باضداد ذلك من الصبر
والشكر فاذا قيل الا الذين صبروا وعملوا الصالحات كان بمنزلة الا الذين صبروا وشكروا
وهما من صفات المؤمن فكنى بها عنه نعم تفسير المصنف اقرب لبقاء اللفظ على الحقيقة واما
الاشارة الى ان العمل الصالح ليس بنفس الشكر فغير مقصودة لانه من اطلق الشكر عليه انما
اطلقه تسمية للسبب باسم المسبب مجازا فلا عتب عليه **قوله** افاد الاستغراق قيل حيث لا عهد
وفى قوله لسبق ذكرهم يعنى جعل اللام للعهد ولا يخفى عليك ما بين القطع بعدم العهد
وتجويزه من المنافاة ظاهرا فالاولى ان يعبر بالترديد ويقال ان كان النظر مقصورا سعدى
على هذه الاية فالمراد بالانسان الجنس ولا عهد فتعين الاستغراق وان لم يكن بل تعلق
بما قبلها ايضا تحقق العهد لسبق ذكرهم هناك **قوله** وعارض لك احيانا ايماء الى ترجيح
ضائق على ضيق مع شهرة الثانى ووجهه ما قاله ابو حيان من ان اسم الفاعل اذا لم يات
على وزن فاعل كفرح وثقيل واريد به الحدوث بنى على فاعل فيقال فارح وثاقل ثم ان سنان
الواو اما عاطفة او للحال واما رد العطف بان هذا واقع لا متوقع فمردود لان من
جوز العطف يمكن وقوع الضيق ويجعله متوقعا ايضا اذ لا شك ان الكلام من باب التهييج
قوله ينفعه يعنى ينفعه فى استتباع الجنود كالملوك وما قيل روى انهم قالوا اجعل لنا سنان
جبال مكة ذهبا فيحتاج الا نزال الى التاويل ليس بذاك اذ لا يتجه اخراج اللفظ عن ظاهره
تطبيقا لتلك الرواية بل الظاهر انهم ارادوا نزول كنز من السماء حقيقة فانه ليس ابعد
من جعل جبال مكة ذهبا على انه شرح بما يخالف المشروح فان النفع فى المشروح للرسول عم ابو السعود
وفى الشرح للكفار فكيف يمكن التطبيق وبهذا ظهر ان صاحب الارشاد لم يصب فى التطبيق

لوقوعه في الاحتياج الى التأبيد بلا داعية قوله

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No.: 1488/5
Tasnif No.: 297.1

قوله نزلت حكي ان المولى ميرزاجان لما قدم ما وراء النهر اقبل عليه السلطان وعقد له مجلس
درس بحضرته بحضرة علماء العصر وكان رئيسهم المولى صدر الدين ابا الصفا الحسيني فلما
شرع في الدرس وكان من هذا المحل قال المولى صدر الدين ما وجه تخصيص هذه السورة
من بين جميع السور ببيان وقت النزول فتحير المولى ميرزاجان لانه كان ابتداء بالمطالعة
من قوله وعد بفتح مكة ثم اجاب عنه المولى صدر الدين وادار الكلام مرارا فتحيد الناس
على المولى ميرزاجان ثم اني ظفرت بما كتبه حيث قال بعد تقرير السؤال لعل الوجه دفع توهم
كونها مكية حيث كان الرسول عليه السلام وقت نزولها في نواحي مكة ثم اعترض بانه ان جرى
فيه على الاصطلاح المشهور وهو ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها فلا حاجة
اليه اذ الخروج الى الحديبية بعد ست من الهجرة وان لم يجر على الاصطلاح المشهور فكذا لانه
عليه الصلوة والسلام في ذلك السفر لم يدخل مكة حتى يتوهم كونها مكية واجاب بانه صرح
في الهداية بان بعض الحديبية من حرم مكة فلو لم يقل نزلت في مرجعه عنها لاحتمل ان
يكون نزولها في ذلك البعض فتكون مكية اما على الاصطلاح الثاني فظاهر واما على الاول
فلانه يجوز ان يكون ذلك الاصطلاح اكثريا وهذه السورة من البعض الاقل ولما ورد
عليه ان عدم كونها مكية لا يقتضي كونها مدنية وذلك ظاهر اجاب ايضا قائلا على هذا
كل ما نزل في اي موضع نزل حين كان الرسول عليه الصلوة والسلام متوطنا بالمدينة مدني
الا ان يكون نزوله بمكة اقول لم يقل احد بما ذكره في كلا الاصطلاحين فان الامام السيوطي
صرح في الاتقان بان ههنا ثلثة اصطلاحات الاول وهو المشهور هو ان المكي ما نزل قبل
الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام
بسفر من الاسفار والثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة
فما نزل بالاسفار يكون خارجا عنهما والثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني
ما وقع خطابا لاهل المدينة واذ تحققت هذا عرفت ان المدني في الاصطلاح المشهور شامل
لما نزل بمكة بعد الهجرة فتجويز دخوله في المكي بدعوى اكثرية الاصطلاح مما لا وجه له وفي
الاصطلاح الثاني يختص بما نزل بالمدينة ولا يشمل ما نزل بالاسفار فلا يكون ما نحن فيه
مدنيا وبالجملة فما ادعاه في الاصطلاحين مخالف لما صرحوا به قطعا ثم اقول انما تعرض
المصنف لبيان وقت النزول ههنا لانه اراد ان يفسر مفتتح السورة بانه وعد بفتح مكة

مكة او اخبار بصلح الحديبية وكلاهما يتوقفان على بيان وقت النزول فاورده طبقا
لها وانما قدمه على التسمية لانه مربوط بقوله مدنية بل هو كالتفصيل لها على الاصطلاح
المشهور قوله وعد بفتح مكة تبع فيه العلامة وهذا ظاهر على مذهب اهل السنة
وان كان فيه تجوز لان الفتح عبارة عن الظفر بالبلد كما صرحوا به وهو فعل العبد فاسناده
الى العبد حقيقة والى الله تعالى مجاز لكن لما قلنا بانه مخلوق لله تعالى جاز اسناده اليه
تعالى بهذا الوجه تجوزا قريبا من الحقيقة واما على مذهب المعتزلة فهو مجاز عن تيسير الفتح
كما صرح به العلامة حيث قال كانه قيل يسرنا لك فتح مكة الى اخره والتيسير عبارة عن
تهيئة اسباب الفتح بعيدة كانت او قريبة فاذا حمل على الاول يكون الجملة اخبارا عن التيسير
الواقع حال التكلم بها واذا حمل على الثاني يكون وعدا بالتيسير المتوقع وهو الذي اراده
العلامة حيث صرح بكونه مجازا الاول والوعد بالتيسير المتوقع الذي يقارن الفتح وعد
بالفتح الذي لا يتخلف عنه فمراد العلامة بيان المآل الذي هو متعلق الغرض ومصب الكلام
دون بيان المعنى الاولي الذي هو وسيلة اليه ومن لم يتنبه لهذا اعترض بان الجملة
على مذهبه اما اخبار بالتيسير الواقع او عدة بالتيسير المتوقع لا عدة بالفتح ثم اعتذر بانه
اكتفى بالعدة الضمنية المستفادة من احد المعنيين وانت خبير بسقوط الاعتراض اولا وركاكة
المعذرة ثانيا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المتبادر من سوقها ان يكون الاقتصار
على ذلك المعنى الضمني قصورا في البيان ولا نسلم ذلك اذ عرفت ان مقتضى المقام بيان
ما يتعلق به الغرض فالاقتصار عليه من كمال البلاغة على ان تجويز كون الجملة اخبارا
عن التيسير الواقع عند العلامة مما لا وجه له لتصريحه بمجاز الاول كما مر قوله و
التعبير عنه قال العلامة وفي ذلك من الفخامة والدلالة على علو شان المخبر ما لا يخفى
وحمل الشراح علو شان المخبر على كماله في العلم والقدرة فانه يدل على ان الازمنة كلها
عنده على السواء وان كل ما اراده يقع البتة فقوله وفي ذلك اشارة الى ما وقع في القرآن
من التعبير عن المستقبل بالماضي مطلقا وهذه الدلالة متحققة في جميع صوره واعترض
عليه بانه على قسمين احدهما ما اسند فيه الفعل الى الله تعالى كالذي نحن بصدده والاخر ما
اسند فيه الى الغير كقوله تعالى ونادى اصحاب النار والدلالة على القدرة مسلمة في الاول
دون الثاني لان الخبر انما يدل على قدرة فاعله دون مخبره فاذا كان الفاعل هو الله تعالى
تحققت الدلالة والا فلا اقول مراد الشراح هو ان ما اراد الله تعالى وقوعه سواء كان
فعله تعالى او فعل غيره متحقق لا محالة اذ لا مانع لارادته ولا يخفى ان كل فعل مستقبل اسند

ابو السعود

صاحب الكشف
سعد الدين

ابو السعود

الى الغير بصيغة الماضي لتحقق وقوعه فهو مراده تعالى والا لم يقع اصلا وبالجملة فبلا حظة متعلقة
الارادة يتحقق الدلالة على كمال القدرة وليست اجنبية لان تحقق الوقوع يستلزمها ثم اقول
ردا على الشراح كيف يصح ههنا ايراد المقدمة القائلة وان كل ما اراده يقع البتة مع ان المعتزلة
لا يقولون بها بل يجوزون تخلفه لمانع فيكون حمل عبارة العلامة عليها مزجا للكلام بما لا يرتضيه
صاحبه فالصواب ان يقال وان مراده الذي سيقع في الآتي كمراده الواقع في الماضي في تحقق الوقوع
هذا وقيل كان الاظهر تأخير هذا التوجيه عن قوله وفيه لانه يعم الوجهين اقول لعل تخصيصه بالاول
لاعتنائه به كانه هو الوجه فقط فانه المختار عند اكثر المفسرين قوله في تلك السنة ظاهره
يخالف ما سيأتي من انه عليه الصلوة والسلام رجع من الحديبية في ذي الحجة من سنة ست
واقام في المدينة بقيتها واوائل المحرم ثم غزا خيبر بمن شهد الحديبية ففتحها لكن المراد من السنة
ههنا اثنا عشر شهرا دون السنة الاصطلاحية التي اولها غرة المحرم وهذا في الاستعمال
غير عزيز قوله وتسبب لفتح مكة قيل كانه اشارة الى وجه آخر لتسمية فتحا فان الظاهر من
الوجه الاول كون التسمية لكون الصلح مسببا عن الفتح والظهور على المشركين اقول يعني ان
الظهور المذكور فتح فيكون من اطلاق اسم السبب على المسبب كما انه في هذا الوجه من اطلاق
اسم المسبب على السبب وهذا مبني على ان يكون حقيقة الفتح في العرف مطلق الظفر سواء
كان بالبلد او بالعدو والثابت كون حقيقة الظفر بالبلد فقط فالاولى ان المراد من الوجه
الاول هو ان الصلح الحاصل بالظهور المذكور شبيه بالفتح في الغلبة فلفظ الفتح مستعار
له حاصله انه في الاول استعارة وفي الثاني مجاز مرسل قوله وظهر له هنا وجه آخر
لتسمية صلح الحديبية فتحا يعني انه لما اعطى الرسول عم في صلح الحديبية فتحا من الفتوح
الالهية اي جدا وسعادة من جهته تعالى وهي تلك المعجزة سمى ذلك الصلح فتحا بهذه الملابسة
والفتح بهذا المعنى شايع منه قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء اي اقبل عليهم الخيرات
كما ذكره الامام الراغب في المفردات نعم ذكره العلامة في قسم المجاز من الاساس لكنه مجاز
مشهور صار حقيقة عرفية وكثير في الاساس من هذا القبيل واذا عرفت هذا تحققت ان ما قيل
من انه لا يظهر له مدخل في تسمية صلحها فتحا من ضيق العطن كما لا يخفى قوله او فتح الروم
عطف على صلح الحديبية وما ذكره في توجيه تعليل الفتح بالمغفرة لا يجري في هذا الوجه ففيه
اشارة الى مرجوحيته واما وجه التعليل في هذه الصورة فهو ان يكون العلة مجموع الامور
الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة والهداية والنصر كما سيجيء تحقيقه ومدار العلية على
الثلثة الاخيرة بناء على انه لما غلب الفرس على الروم فرح مشركوا قريش وشمتوا بالمؤمنين

بالمؤمنين فنزلت الم غلبت الروم الآية فانكرها المشركون كما فصل في اول سورة الروم
فظهر ان فتح الروم كان سببا لتصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما نزلت عليه وهو
من قبيل اتمام نعمة النبوة والهداية الى تحقيق الحق والنصر على مشركي قريش في ذلك الامر
قوله علة للفتح يعني غاية لا برزت في صورة العلة كما هو الوجه في التعليلات القرآنية
حسبما ذكر في شرح المواقف وغيره لا انه علة حقيقية بتسبب الاقدام على الفعل حتى يرد
انه يقتضي كون فعل الله تعالى معللا بالغرض وهو خلاف المذهب الحق قيل كانه قصد
الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة للمغفرة لكن فيه بحث اما اولا فلان التعليل
الذي ذكره المصنف لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما ذكره الزمخشري واما ثانيا فلان افعال
الله تعالى لا تعلل بالاغراض على ما هو مذهب اهل الحق فليست اللام على حقيقتها بل اما للصيرورة
والعاقبة او لتشبيه مدخولها بالعلة الغائية في ترتبها على متعلقها فكان تعبير الزمخشري
اوفق للمذهب الحق واما ثالثا فلان الغاية لها جهتا علية ومعلولية على ما تقرر فلا لوم
على من نظر الى جهة المعلولية لظهور صحته اقول انما قصد المصنف الرد عليه بانه ترك
الاولى من الجائزين واثر عليه غير الاولى لا انه ترك الصحيح واثر عليه السقيم اما جواز
النظر الى كلتا الجهتين فمما لا شك فيه واما اولوية ما اختاره المصنف من النظر الى جهة
العلية فمتحققة لفظا ومعنى اما الاول فلان المشهور ان يكون مدخول اللام علة واما
الثاني فلان تصور غاية الفعل قبل حصول الفعل بخلاف وجودها فعليتها للفعل
متقدمة على معلوليتها له في الاعتبار واذا تمهد هذا فالبحث الاول ساقط لان التعليل
الذي ذكره المصنف انما يفيد علية الفتح للمغفرة بمعنى علية الحامل المتقدم وهي مستلزمة
لكون المغفرة علة غائية للفتح مسببة عنه وهو المطلوب وكذا البحث الثاني ايضا لما عرفت
من ان الوجه في امثالها انها غايات لافعال الله تعالى برزت في صورة العلة لا علة حقيقية
تتسبب للاقدام على الفعل فكما ان الغاية ليست علة غائية حقيقية لفعله تعالى كذلك فعله
تعالى ليس سببا حقيقيا باعثا على الغاية فلا نسلم الاوفقية بل التعبيران متساويان في الحاجة
الى التاويل وكذا البحث الثالث ايضا لان المص لم يرد اللوم على العلامة بانه اثر السقيم
على الصحيح كما زعمه القائل بل اراد اللوم بانه اثر خلاف الاولى على الاولى وهذا اللوم
غير مندفع بما ذكره هذا واعترض على العلامة بان الظاهر من كلامه ههنا هو كون العلة
نفس الفتح وانما التغير في المعلول وعليه بنى التفتازاني مقاله واما قوله فيما بعد كانه
قيل يسرنا لك فتح مكة الى آخره فصريح في ان العلة ليست نفس الفتح بل ما هو من مباديه

اعني تيسيره وتسهيله اقول مسلما ان العلة تيسير الفتح لكنه امر مقيد ومدار عليته هو القيد
فاطلق عليه العلة لكونه العمدة تجوزا ولك ان تقول العلة اراد بالفتح ههنا ما هو مجاز عن
تيسيره فلا غبار واعلم ان العلامة ذكر ههنا وجها آخر وهو ان يكون الفتح علة لمجموع المغفرة
واتمام النعمة والهداية والنصر يعني انه لم يجعل علة لكل واحد منها بل لاجتماعها ويكفي في ذلك
ان يكون له دخل في بعضها كاتمام النعمة والنصر وتحقيق ذلك انه اذا كان غاية الفعل متعددة
لا يجب ان يكون لكل واحدة منها غاية على حدة بل قد يكون كذلك وقد لا يكون كما في قولك اسلمت
لاموت ولادخل الجنة وقولك حيث عزيمي لاستوفي حقي واخلصه وبالجملة فالغاية الحقيقية
حينئذ بعض ذلك المتعدد لكنه يستلزم تحقق بعض اخر معه اما بالتوقف عليه كما في المثال
الاول او بالاستتباع كما في المثال الثاني وربما يقع بين شيئين اجتماع اتفاقي فيكون احدهما معللا
بالفعل والاخر واقعا بعلته من غير تعلق له بالفعل ولا بالفعل فيذكران في معرض الغاية قصدا
الى الجمع بينهما كقول الصاحب خرجت مع الامير لانادمه في الحضر ولازمه في السفر ولا يصاد
الى مثل هذا الا اذا كان وجود الاخر معلوما للسامع تحقيقا او ادعاء وانت خبير بان ما نحن
فيه من هذا القبيل فانه صرح بان بعض الامور المذكورة عز الدنيا والبعض الاخر عز
الاخرة فالجمع بينهما كالجمع بين مصاحبتي الحضر والسفر حاصله ان الغاية الحقيقية اذا كانت
احد المتقابلين فوجود الاخر هناك معلوم للسامع بقرينة التقابل تحقيقا او ادعاء فمن غفل
عن هذا زعم ان العلامة جعله من قبيل ما يستلزم فيه بعض الغاية بعضها كما في المثالين ابي السعود
الاولين ولا يخفى انه لم يجعله الا من قبيل ما قصد فيه الجمع بينهما للتقابل كما في المثال
الثالث واما منع كونه من ذلك القبيل بناء على دعوى ان هذه الامور ليست معلومة التحقق ابي السعود
بوجه من الوجوه قبل هذا فعلى طرف التمام لان العلم باحد المتقابلين يقتضي العلم بوجود
الاخر اكثريا بقي ههنا شيء تفطن له المعترض وهو انه لم يذكر امر من هذه الامور بعنوان عز ابي السعود
الدارين وعنوان غرض الاجل والعاجل ولا يوصف يشعر بهما سوى اتمام النعمة والنصر ولا نزاع
في صحة معلوليتهما للفتح واما المغفرة وهي التي وقع فيها التشاجر فليس فيها ما يشعر بشيء من
ذلك وان صدق عليها عز الدنيا وغرض الاجل وكذا الهداية وان صدق عليها كلا العنوانين
فلا يتحقق التقابل المصحح لما ذكر لكن لما كان كون المغفرة والهداية عز الاخرة وغرض اجل في
غاية الشهرة بحيث لا يخفى على احد صار ذكر لفظيهما في قوة التصريح بذينك العنوانين كما ان لفظة
الجلالة انما تدل بحسب وضعها على ذات الله تعالى فقط لكن لما اشتهر مدلولها بصفاته المخصوصة
كانت اللفظة مفيدة اياها حتى اذا استعملت ولذا اعتبرت مستجمعة لجميع الصفات وقيل ايضا ان ابي السعود

ان العنوان الثاني ليس بينه وبين الفتح مثل الذي بينه وبين النصر من العلاقة والملائمة بل التعليل
حتى لو كان في معرض الغاية نفس ذلك العنوان وقيل انا فتحنا لك ليحصل غرضك لما حمل الا على اعزاز من
ملائمة للفتح من اعلاء كلمة الله ونحوه دون سائر الامور التي لا ملائمة بينها وبينه مما يصدق عليه
ذلك العنوان اقول لم لا يجوز حمل الغرض في تلك العبارة على النصر العزيز الذي بينه وبين الفتح
ملائمة تامة وكذا اتمام النعمة الذي هو عبارة ههنا عن اعلاء الدين وضم الملك الى النبوة
كما صرحوا به فلا شك ان بين الفتح وبين هذين الغرضين علاقة تامة واما اندراج المغفرة
والهداية في ذلك فليس من جهة ملائمتهما بالفتح راسا حتى يرد المحذور بل من جهة ملائمتهما
بحسب التقابل بالاتمام والنصر الملائمين بالفتح هذا وقال النحرير التفتازاني في تحقيق مراد العلامة
ههنا ان العطف على المجرور باللام قد يكون للاشتراك في متعلق اللام مثل جئتك لافوز
بلقياك واحوز عطاياك فيكون هذا بمنزلة تكرير اللام وعطف الجار والمجرور على الجار
والمجرور وقد يكون للاشتراك في معنى اللام كما تقول جئتك لتستقر في مقامك وتفيض
على من انعامك اي لاجتماع الامرين ويكون من قبيل جاءني غلام زيد وعمرو اي الغلام
الذي لهما ورد عليه من وجوه اما اولا فلما تقرر من ان الحرف ليس له معنى مستقل بالمفهومية ابي السعود
يحكم عليه وبه وانما شأنه افضاء معنى ما تعلق به الى ما دخله فمعنى اللام ههنا هو التعليل
المخصوص الحاصل بين الفتح والمغفرة بحيث لا يعقل ممتازا عن معنى الفتح حتى يتصور ان
يشترك فيه المغفرة وما يتلوها من غير ان يشتركا في معنى الفتح وانما الاشتراك في معناها
الاشتراك في معناه على الوجه المخصوص واما ثانيا فلان ما اورده مثالا للاجتماع
ان اراد بالمقام المذكور فيه المنصب والجاه مما له تعلق بافاضة الانعام يكون من قبيل
المثال الاول فان كلا من الاستقرار فيه وافاضة الانعام معنى مقصود في المقام
الخطابي وان اراد به المقام الحسي الذي لا ملابسة بينه وبين افاضة الانعام يخرج الكلام
عن باب الافادة كما لو قلت توضأت لاتنفس واصلي واما ثالثا فلان نظيره بقوله
جاءني غلام زيد وعمرو اي الغلام الذي لهما يدل على ان النزاع في ان كل واحد من الامور
المعدودة هل هو تمام العلة الغائية للفتح او تمامها المجموع واما كل واحد من ذلك فبعض
منه له حظ من العلية في الجملة كما ان الغلام لمجموع زيد وعمرو لا لكل واحد منهما بتمامه بل
لكل منهما حظ من ذلك ولا ريب في انه خروج عن المبحث اقول كلها مدفوع اما الاول
فلانه لم يرد ان معنى اللام مستقل بالمفهومية بل المراد ان الاشتراك معتبر فيه مع عدم
استقلاله ولا يمتنع ذلك الاعتبار لانه تصور والتصور يجري في المعاني الناقصة انما

المستنع ان يحكم عليه وبه وهو ليس بمدعى ولا لازم له وتحقيقه ان معنى اللام لابد ان
ينضم الى معنى الفعل الذى تعلق به لكن الاشتراك المعتبر فيه اما ان يعتبر بعد اعتبار تعلقه
بذلك او قبله فعلى الاول يتجاوز الاشتراك منه الى متعلقه ويكون لكل من المشتركين حظ
من المتعلق على الانفراد وعلى الثانى لا يتجاوز منه اذ يعتبر الاشتراك فيه اولا ثم يعتبر تعلقه
فلا يكون لكل من المشتركين حظ من المتعلق على الانفراد بل يكون لهما حظ على الاجتماع وهذا
مثل ما ذكروا فى قيد المنفى فتارة اعتبر وا تعلقه بالمنفى قبل اعتبار النفى وتارة بعده وأما الثانى
فلانه اراد بالمقام الجاه ولا شك ان الاستقرار فيه ليس معلولا للنجى اذ النجى لا يتسبب لحصول ذلك
قطعا بل انما يتسبب لحصول افاضة الانعام فقط لكنها لما كانت متوقفة على الاستقرار المذكور
جمع بينهما فيكون المثال ما نحن فيه كقولك اسلمت لا موت وادخل الجنة ويحتمل ان يراد به المقام
الحسى ايضا فان من عادة الكبراء ان يستقروا فى مقاماتهم فيفيضوا على الفقراء انعاماتهم
فيتوقف الافاضة على الاستقرار توقفا عاديا ويكون المثال من قبيل مثال الاسلام دون
مثال التوضؤ كما زعم وأما الثالث فلان التنظير بقوله غلام زيد وعمرو ليس من جميع الجهات
حتى يلزم المحذور بل من جهة انه لا يستقل كل واحد من المتعاطفين فيه فقط وهذا
القدر كاف فى التشبيه **قوله** من حيث انه تبع فيه العلامة ايضا غير انه حمل الجهاد على الفتح
تجوزا والمآل واحد وهذا على مذهبنا ظاهر وأما على مذهب العلامة فيرد عليه ما قيل
من ان الفتح عنده مجاز عن تيسيره فاين الفتح الذى يكون سببا للمغفرة والذى جعله
مفعولا للتيسير وان امكن اعتباره من تلك الحيثية لكن سببيته تفضى الى اختلال المعنى
اذ يكون حاصله يسرنا لك ان تفتح مكة ليغفر لك الله الى اخره على ان يكون تلك الامور علاوة
غائية لفتح رسول الله اعراضا له من ذلك وان يكون امرا معلوما للسامع مذكورا بطريق
الاستطراد وان المقصود بالافادة انما هو التيسير فقط وكل ذلك مما يقضى بفساده نعم
يمكن دفعه بان العلة هى التيسير لكن باعتبار استتباعه للفتح المعتبر من تلك الحيثية وان
المعلول هو المغفرة وما يتلوها وان المعنى يجوز ان يكون الفتح من تلك الحيثية سببا
للمغفرة فيكون تيسيره المستتبع له علة لها لكن فيه حزازة وهى ان سببية الفتح للمغفرة
حيث كانت باعتبار المجاهدة والمكابدة كان ايراد التيسير والتسهيل بصدد ترتيبه مباديه
من باب ترتيب مبادى عدمها وحمل التيسير على مطلق الاقدار والتمكين تعسف فى تعسف
ولك ان تقول انما جعل العلامة الفتح مجازا عن التيسير فى جوابه الاول ولم يصرح به فى
هذا الجواب فلعله يجعله ههنا مجازا عن مطلق الاقدار رأسا فلا يتكرر التعسف كما لا يخفى

ابى السعود

كما لا يخفى ولو سلم فغايته ان يكون مجازا على مجاز وليس التجوز تعسفا حتى يكون ذلك تعسفا
فى تعسف ولو اراد بالتعسف تكرر المجاز فلا يتكرر التعسف لان ذلك التكرر واحد مع انه
غير مسلم ايضا فان القوم صرحوا بتكرر المجاز فى كثير من العبارات القرانية ولو كان تعسفا
لم يرتكبوه وقد حققناه فى اوائل البقرة فليراجع ثمة **قوله** فيه عز يعنى ان الصيغة للنسبة
اى ذا عزة فيكون اللفظ حقيقة وأما على الوجه الثانى فمجاز كما لا يخفى وذكر العلامة وجها
اخر هو ان يكون المعنى عزيزا صاحبه فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فصار عزيزا
هو فاستتر الضمير فصار مرفوعا بعد ان كان بارزا مجرورا وانما اسقطه المصنف لما فيه من تكلف
الحذف وتغير الضمير **قوله** حتى يثبتوا اى يثبتوا فى مقابلة الكفار مستعدين للمقاتلة مع قوة
الكفار وشدتهم وحمل العلامة السكينة على ما حصل لهم من الطمانينة بسبب الصلح فانهم ما جرؤا
وذلوا حتى عمر الفاروق رضى الله عنه لما دهمهم من صد الكفار ورجوعهم دون بلوغ مقصودهم
ولما انعقد الصلح الحقهم ابن وال الاضطراب وعبارة المصنف صريح فى المعنى الاول لا يمكن
حمله على الثانى قطعا كما توهم **قوله** برسوخ العقيدة هذا اذا حمل السكينة على السكون
عن الرعب وفيه اشارة الى ان كلمة مع ليست على حقيقتها لان الواقع فى الحقيقة ليس انضمام
يقين الى يقين لامتناع اجتماع المثلين بل حصول نوع يقين اقوى من الاول كما فى مراتب البياض
على ما حقق فى مقامه ففيه استعارة ويجوز ان يكون كلمة مع على حقيقتها كما فى الوجه الثانى
وهو حمل السكينة على السكون الى ما جاء به الرسول عليه السلام لكن جملة ليزدادوا استعارة
تمثيلية تشبه الصورة المنتزعة من ذهاب اليقين الاول وحصول اليقين الثانى بالصورة
المنتزعة من انضمام احد اليقينين بالاخر فاستعير الجملة الدالة على الصورة الثانية للصورة
الاولى مع بقاء المفردات على احوالها ومن قصر على الوجه الاول فقد قصر **قوله** يدبر امرها
يعنى ان جملة لله جنود السموات كناية عن معنى يدبر امرها فان تدبير الامر لازم لكون
الجنود لله تعالى فاستعمل الجملة فى لازمها وارتبط به العلة الوقتية وهو قوله ليدخل ويتنزل
على هذا المعنى قول العلامة وانما قضى ذلك ليعرف المؤمنون اه فلا حاجة الى اعتبار كون
المعلل محذوفا كما ظنه صاحب الكشف وتبعه غيره **قوله** لما غاظهم من ذلك اى من تسليط
المؤمنين عليهم وهذه العبارة صريحة فى كون المراد بالتعذيب ما هو الناشى من الغيظ وأما
جعل ذلك اشارة الى ادخال المؤمنين الجنة وحمل التعذيب على التعذيب الاخروى فلا يساعده
العبارة لانها ناطقة بحصول التعذيب من الغيظ دون التعذيب الاخروى الناشى من جهنم
وأما الجواب بان يثبت لهم تعذيب ناش من الغيظ فى الاخرة فلا يقبله الذوق السليم لان التعذيب

تعرض

تعرض
سعدى

تعرض

صاحب الكشف و
الكورانى

الناشئ من جهتهم اقوى من ذلك التعذيب ولا وجه لحمل العبارة القرآنية على الضعيف مع امكان
حملها على الاقوى ثم انه ذكر في جانب المؤمنين تسليطهم على الكفار وادخالهم في الجنة وفي
جانب الكفار قبل التسليط بقوله ويعذب المنافقين اي بالغيظ وقبل الادخال بقوله وغضب
مع قوله واعد قوله وقيل انه بدل منه قيل باعتبار ان المؤمنين والمؤمنات يشمل المؤمنين و
فيه نظر ظاهر اقول المراد ان يكون ادخال المؤمنين الجنة بدلا من ازدياد ايمانا بلا ريبة
ان الازدياد سبب للادخال لا ان يكون المؤمنين والمؤمنات بدلا من المؤمنين المدلول عليهم
بيزدادوا حتى يرد النظر فان الشرط في بدل الاشتمال كون المبدل منه دالا على البدل اجمالا
ومتقاضيا له بوجه ما لا ان يكون مشتملا عليه اشتمال الظرف على المظروف كاشتمال مجموع المؤمنين
والمؤمنات على المؤمنين فقط كما صرح به الرضي وغيره قوله على ان خطابه يعني ان خطابه
في ارسلناك ينزل منزلة خطابهم كانه قيل ارسلنا الرسول اليكم فيكون كل واحد من
الخطابين للامة ومن غفل عن هذا زعم انه مخالف لما في شرح المفتاح من ان قوله تعالى
وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرا بتاء الخطاب من تغليب المخاطب على الغايب ولا يجوز
اعتبار من سواه عم بلا تغليب لامتناع ان يخاطب في كلام واحد اثنان او اكثر من غير
عطف او تثنية او جمع لانه قال المستفاد من شرح المفتاح ان ينحصر الجواز في التغليب فخالفه
تجويز التاويل الذي ذكره المصنف لان المراد من الحصر هو الحصر بالاضافة الى اجراء الكلام
على الظاهر فلا يمنع الجواز بهذا التاويل كما لا يخفى على ذوي الفطرة السليمة قوله حال قيل فيه
اخلاء الجملة الاسمية الحالية عن الواو وقد نص في الاعراف على انه غير فصيح اقول قد حققنا
في الاعراف ان ههنا مذهبين احدهما كون الاخلاء غير فصيح وهو مذهب الفراء والعلامة
وابن الحاجب وثانيهما انه اذا كان في اول الجملة ضمير يرجع الى ذي الحال فهو فصيح وهذا مذهب
ابن مالك وابي حيان وذكر في الارتشاف انه مذهب الجمهور فنقول قد جرى في الاعراف
على المذهب الاول وههنا على المذهب الثاني بناء على ان قوله يد الله بمنزلة ان يقال يده فالمظهر
نائب مناب الضمير وانما جرى على احد المذهبين في مقام وعلى الاخر في مقام اخر اشارة
الى جواز كل منهما قوله هم اسلم وجهينة قاله ابن عباس ومجاهد كما صرح به الامام محيي السنة
البغوي في معالم التنزيل فلا عبرة بما قيل انهم بنو لحيان وغطفان وعصية والديل وعد غفار
واسلم ومزينة وجهينة غير سديد لانهم خلص روى البخاري عن رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم غفار غفر الله لها اسلم سالمها الله وانت خبير بان ما رواه البخاري لا يمنع كلام
ابن عباس ومجاهد لجواز ان يكونوا منافقين في تلك الغزوة ويؤمنوا بعدها ويكون مدرك

ورود الحديثين بعد ايمانهم على ان دليله قاصر عن المدعى فان المدعى كون الاربعة خلصا
والدليل انما يدل على كون الاثنين كذلك قوله فمن يملك لكم قيل يشير الى ان ما في النظم مجاز عنه
فالملك يلزمه المنع اقول لا حاجة الى ارتكاب التجوز بناء على ما حققه صاحب الكشف في
المائدة حيث قال الملك امساك بقوة لانه بمعنى الضبط وهو حفظ عن حزم ومنه لا املك
راس البعير وملك العجين اذا شددت عجنه وملكت الشيء اذا دخل تحت ضبطك دخولا تاما
فاذا قلت لا املك كان نفيا للاستطاعة والطاقة امساكا ومنعا وتفسير الملك ههنا بالمنع
بيان لحاصل المعنى لانه ذكر في الاحقاف في قوله تعالى فلا تملكون لي من الله شيئا فلا تقدرون
على كفه عني معاجلين ولا تطيقون دفع شيء من عقابه ثم قال ومثله قل فمن يملك من الله
شيئا حاصل المعنى فمن يستطيع امساك شيء من قدرة الله ان اراد ان يهلكه ومن الله حال
عن النكرة مقدمة واذا لم يستطع امساكه ودفعه عنهم فلا يمكن منعهم منه فلهذا فسر بالمنع
ولهذا خرج اللام من الاعتبار وهي اما للبيان او من صلة الفعل لان هذه الاستطاعة
مختصة بهم ولاجلهم وليس ذلك لجعله مجازا من المنع او مضمنا اياه واللام زائدة كما في
ردف لكم فلا حاجة الى ذلك قوله كقتل او هزيمة ذهب صاحب الارشاد الى ان المراد من
الضر هو الخلل في المال والاهل فقط والمراد من النفع حفظهما فقط وزعم ان تعميم الضر
والنفع لما يقع على تقدير الخروج من القتل والهزيمة والظفر والغنيمة يرده قوله تعالى
بل كان الله بما تعملون خبيرا فانه اضراب عما قالوا وبيان لكذبه بعد بيان فساده على تقدير
صدقه اقول لم لا يجوز ان يكون اضرابا عن قوله تعالى قل فمن يملك الخ فانه تعريض الرد و
هذا تهديد وبالجملة ابتدئ بالتعريض فاضرب عنه واتى بالتهديد لكنه كان ضمنيا
ثم اضرب عنه ايضا واتى بالتهديد الصريح اعني قوله تعالى بل ظننتم كما ذكره صاحب الكشف
واذا لم يكن اضرابا عما قالوا سقط الاعتراض كما لا يخفى قوله وهو تعريض بالرد الضمير
راجع الى قوله تعالى فمن يملك الاية مع ما قبله من قوله تعالى يقولون بالسنتهم كما توهم فان قوله
يقولون صريح في التكذيب كما صرح به المصنف فليس من التعريض في شيء قوله هالكين قيل
ان يكون البور جمع بائر وان يكون مصدرا وصف به القوم تجوزا على ما صرح به ورجح
العلامة الثاني بانه يوصف به الواحد والجمع والمذكر والمؤنث وكلام المصنف يحتملهما اذ
على الثاني ايضا لا يعبر عن معناه الا بالجمع فمن قصر على الاول فقد قصر قوله ان يعوضهم
المراد جميع مغانم خيبر لان الجمع المضاف من صيغ العموم فلا بد ان الاولى ان يخصهم لينظم
لتبديل قيل كيف يصح هذا الكلام وقد ثبت انه عليه السلام اعطى من قسم مع جعفر رض من

مهاجري الحبشة وكذلك الدوسيين والاشعريين ولم يكونوا ممن حضر الحديبية واجيب
بانه كان ذلك باستنزال اهل الحديبية عن حقهم وكذلك ان نقول لعل الرسول عم اعطاهم
شيئا من خمس الخمس الذي كان خاص ماله كما صرح به المصنف في التوبة وهو خارج من الغنايم
الموعودة كما لا يخفى واما الجواب بان بعض خيبر فتح صلحا كما قاله موسى بن عقبة وكان ما
اعطاهم من ذلك فساقط لان ما قاله موسى بن عقبة منعه ابن عبد البر وذكر ان جميع
حصون خيبر فتحت عنوة كما نقله ابن الهمام في شرح الهداية قوله والظاهر انه في تبوك
يريد رد هذا القول يعني ان تلك الاية نزلت في غزوة تبوك وهي متاخرة عن غزوة
الحديبية فانها في سنة تسع وغزوة الحديبية في سنة ست كما ذكره ابن الجوزي واجاب
عنه صاحب الكشف قائلا لعل هذا القائل اراد ان هؤلاء المخلفين لما كانوا منافقين مثل
المخلفين عن تبوك كان حكم الله فيهم واحدا الا يرى ان المعنى الموجب مشترك وهو رضاهم
بالقعود اول مرة وكلام الله اريد به حكم السابق وهو ان المنافق لا يستصحب في الغزو
ولم يرد ان هذا الحكم منقاس على ذلك الاصل او الاية نازلة فيهم ايضا اقول هذا المعنى
صحيح في نفسه لكن حمل كلام القائل عليه مستبعد جدا لانه صرح بان كلام الله هو قوله
لن تخرجوا معي ابدا فيلزم ان يأول بان كلام الله هو حكمه السابق الذي يدل عليه قوله
لن تخرجوا وهو خرط القتاد قوله اي يكون احد الامرين قال صاحب الكشف تقاتلونهم
جملة مستانفة للتعليل كما في قولك سيد عوك الامير يكرمك او يكبت عدوك ولا يجوز ان
يكون صفة لقوم لانهم دعوا الى قتال القوم لا انهم دعوا الى قوم موصوف بالمقاتلة او الاسلام
واعترض بانه يجوز ان يكون مع ما عطف عليه صفة مخصصة يحترز بها عن مثل فارس
والروم اقول مقتضى الخطاب لهم افادة دعوتهم الى قوم اولي باس شديد فقط لا افادة
ان ذلك القوم غير فارس والروم كما يشهد به الذوق السليم قوله فصل الوعد ههنا
مناظرة بين بعض الفضلاء من العصريين قيل لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل المذكور
وهو قوله تعالى يعذبكم عذابا اليما هو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله تعالى يؤتكم الله اجرا
حسنا والوعيد العام الذي هو قرين قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله فكان الوعيد مكررا
كذا اعادة الوعد مفصلا فليس في جانب الوعد ما يكون جابر النقصان الوعيد الناشي من
الاجمال واجيب بان هذا القائل غفل عن نكتة تعقيبه المصنف قوله بالتكرير بقوله على سبيل
التعميم اذ مراده ان التكرير اذا كان بطريق التعميم يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل
في الوعد فيحصل الجبر وقيل الاحسن في الجواب ان يقال ان مراده بالتكرير تكرير خصوصه بلفظه
ولا كذلك في جانب الوعد لان العنوان فيه مختلف فتدبر وهذا المجيب خفي عليه
ما قلنا فظن المخلص قوله على سبيل التعميم ولم يدر ان التعميم موجود في صورة الوعد ايضا
اقول اراد هذا المجيب تعميم الجزاء في جانب الوعيد ولا كذلك في جانب الوعد فان ادخال الجنة
جزاء مخصوص واجاب بعض الفضلاء العصريين ايضا قائلا فسروا التكرير بذكر الشيء
مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول مجموع الذكرين وعلى الثاني
الذكر الاخير واياما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا لانه بيان وتوضيح بالنسبة
الى الاجمال لا ذكره ثانيا فالتفصيل بالنسبة الى الاجمال افادة والتكرير اعادة ففي الوعد
تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل فينجبر نقصانه الناشي من اجماله بتكريره
المفقود في جانب الوعد اقول لا يخفى انهم لم يشترطوا في كلا تعريفي التكرير ان يكون الذكر
الثاني خلوا عن الفائدة فيحصل التكرار سواء كان في الذكر الثاني فائدة او لا يظهر ذلك
من عبارات الثقاة قال العلامة في اوائل البقرة كرر دفع الطوهم لما نيط به من زيادة كبت
مع الاولى مع ما فيه من التاكيد انظر كيف اطلق التكرير مع اثبات زيادة فائدة من قبيل التفصيل
فظنه المنافاة بين الاعادة والافادة من قبيل بعض الظن وقوله ففي الوعد تفصيل ولا تكرير
في حيز المنع ثم انه وقع فيما وقع فيه المجيب الثاني مما اعترض به على المجيب الاول في حديث التعميم
وقد عرفت جلية الحال وماذا بعد الحق الا الضلال قوله بعث حراش بن امية تبع
في ذلك صاحب الكشاف لكنه تصحيف فان المبعوث هو خراش بن امية بالخاء المعجمة المكسورة
ثم الراء المهملة ثم الشين المعجمة بعد الالف على ما اطبق عليه علماء السيرة ونص ابن عبد البر في الاستيعاب
كذا قيل لكن اطباق علماء السيرة عليه ممنوع اذ اخرجه بهذا الوجه احمد في مسنده من حديث
المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم كما نقله السيوطي في النواهد قوله الاحابيش قيل
هو جمع احبوش وهو الفوج من قبائل شتى يقال تحبشوا من كل قبيلة اي تجمعوا فصار
لهم سواد لكثرتهم فشبهوا بالحبش اقول ذكر في الاساس وصحاح الجوهري انهم فرق مجتمعة
من قبائل شتى حلفاء لقريش وانما سموا بذلك لانهم تحالفوا عند جبل يسمى حبشيا قوله
فعلم ما في قلوبهم عطف على يبايعونك او على رضي فالفاء داخلة على السبب بالتاويل المشهور
كذا قال بعض الافاضل يعني ما ذكر في التوضيح من ان الفاء تدخل على العلة كما تدخل على
المعلول مثل فتزودوا فان خير الزاد التقوى وذلك اما باعتبار كون المعلول علة غائية
للعلة كما اختاره صدر الشريعة واما باعتبار ان العلة تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم كما
اختاره النحرير التفتازاني وبهذا يضمحل ما في الارشاد من قوله لا على رضي فان رضاه تعالى

صدر الدين زاده

عنهم مرتب على علمه بما في قلوبهم قوله او هجر اعترض الطيبي بان هجر اما قرية قريبة من القرية
التي فيها التلادل او هجر بحرين فلم يذكر احد ان النبي عم غزاها واجاب صاحب الكشف بان
الفتح لا يستدعي سابقة الغزو بل يتحقق باطاعة العدو وقيل ان هجر من بلاد عبد القيس سعدي
وقد قدم وفد عبد القيس في السنة التاسعة مع الجارود بن بشر بن المعلى فاسلم هو و
اصحابه اقول الاولى ان يحمل على ما وقع قبل فتح مكة من اطاعة عبد قيس واسلام منذر بن
ساوى العبدي حين بعث عليه السلام العلاء الحضرمي اليهم كما روى من ابن اسحاق فانه
الحقيق بوصف القرب قوله على هذه اي لفظة هذه و التعجيل اضافي فلا يرد ان مغانم هوازن
انما كانت بعد فتح مكة ففي جعلها من الغنيمة المعجلة بعد قوله مثل قضى زيفه صاحب الارشاد كوراني
بان الاخبار بقضاء الله تعالى اياها بعد اندراجها في جملة المغانم الموعودة بقوله تعالى وعدكم ابو السعود
مغانم كثيرة تأخذونها ليس فيه مزيد فائدة وانما الفائدة في بيان تعجيلها اقول لم لا يجوز
ان يكون افرادها بالذكر بعد اندراجها في تلك المغانم لافادة انها مما لا يقدرون عليها
وانما يتيسر بحول الله تعالى فقط وهذا المعنى فائدة جليلة قوله خالد بن الوليد هذه
هفوة من المصنف فان خالد بن الوليد انما اسلم بعد غزوة الحديبية وكان في تلك الغزوة
طليعة جيش المشركين صرح به اكثر الثقات قوله استشهد به قاله العلامة وقال صاحب صاحب الكشف
الكشف في جعل قوله تعالى من بعد ان اظفركم عليهم مستشهدا لابي حنيفة رض لفتح مكة عنوة
بعد ما سبق منه ان الفتح هو الظفر بالشيء سواء كان عنوة او صلحا نظر بين وتبعه بعض
المتاخرين اقول ما سبق منه هو كون الظفر بالشيء محتملا للامرين واما المذكور ههنا سعدي
فهو الظفر على الشيء والاستعلاء قرينة ترجح احتمال العنوة وهو كاف في الاستدلال
قوله اذا السورة نزلت ان اراد بتمامها فليس بثابت بل مخالف للاثر الذي رواه في اخر
التوبة والا فلا بعيد مع انه يجوز ان يكون من الاخبار عن الغيب كقوله انا فتحنا لك
كذا في بعض الحواشي لكن الاثر الذي رواه في اخر التوبة ليس بثابت فلا بأس بمخالفته سعدي
قال ولي الدين انه منكر جدا وذكر السبكي انه مخالف لما ثبت في الاحاديث الصحيحة
الواردة في اسباب نزول كثير من ايات التوبة وانما ذكره المصنف لمجرد الترغيب كما هو
الشان في اكثر الاحاديث الواردة في فضائل السور كما مر غير مرة قوله يدل على ان ذلك
يعني ان قوله تعالى هم الذين الاية تدل بحسب الظاهر من حيث مقارنتها بما قبلها من
قوله تعالى وهو الذي الاية على ان الاظفار والكف كانا عام الحديبية لا يوم الفتح وان
الظاهر من مقارنتها كونها حكاية لقصة واحدة وبالجملة ذكر في الاية السابقة اشيا

احتمالين ثم ابتدأ الاول منها بهذا الوجه واما تزييف هذا الوجه بدعوى ظهور انه لا دلالة
فيه على اتحاد زمان الظفر والصد بل ذلك حكاية حالهم الماضية فممنوع لما عرفت من حصول الدلالة
من حيث المقارنة نعم ليس المراد الدلالة القطعية بل الدلالة الظنية وهي كافية في المقام ثم
ان ما اختاره المزيف قائلا الظاهر ان فاعل بدل ضمير قوله والهدي معكوفا والاشارة بذلك
الى الصد بعيد فضلا على الظهور اذ لا نزاع في ذلك لاحد حتى يهم بيانه انما النزاع في الكف و
الاظفار وعلى المهمات بيانا قوله فلا ينتقض لم يستدل الحنفية بهذه الاية واخطأ العلامة
في ظنها دليلا لهم والعجب انه اخذ في تقرير الاستدلال وساق الكلام على وجه انتج انه لا دلالة
فيه فانه ختم الكلام بان المحل هو منى واعجب من ذلك ان صاحب الارشاد تبع العلامة و ابن السعود
لم يتنبه لما يرد عليه خصوصا بعد تنبيه اصحاب الحواشي بل انما استدلوا بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فانه خاص بالمحصر او يعمه واما استدلال الشافعية بان النبي
عم نحر في الحديبية وهي من الحل فدفعه الحنفية بانه كان مضرب خبائه عليه السلام في الحل و
مصلاه في الحرم فالظاهر ان يكون نحره ايضا في الحرم ومن الناس من قال شرحا لكلام المصنف قوله ابن مجيد
والمراد به مكانه الذي لا يجوز ان ينحر في غيره هذا عند الشافعي وبني عليه امورا طويلة الذيل
وانت خبير بانه سهو منه فان ذلك القول الذي زعمه مختار المصنف هو مردود عنده على انه
قول ابي حنيفة فانه بعد ما قطع بان المراد مكانه الذي يحل فيه نحره والمراد مكانه المعهود وهو
منى ذكر ذلك القول بطريق السلب قائلا لا مكانه الذي لا يجوز ان ينحر في غيره قوله ان اخر وطأة
لا يرد النقض بغزوة تبوك اذ لم يقع بها حرب فلا حاجة في الجواب الى ان يقيد الوطأة بالحرب سعدي
فيخرج غزوة تبوك فانها كانت للروم لانه صرف عن الظاهر الذي هو الاطلاق بلا داعية قوله
وهو واد قال الجوهري هو بلد الطائف واعترض عليه صاحب القاموس بانه واد بالطائف صاحب القاموس
لا بلد الطائف كما صرح به المصنف لكن يمكن تصحيح كلام الجوهري بما في الكشف من انه محلة بالطائف
ثم غلب في الطائف نفسها وهو الموافق لما قاله ابو شامة في المقاصد السنية حيث قال وج واد
بالطائف قريب من حصنها ثم سميت مدينة الطائف بذلك كما سميت المدينة يثرب وكان
يثرب اسم الموضع منها ومثل ذلك كثير قوله متعلق بان تطؤهم اعترض عليه الامام بانه يلزم
التكرار واجاب صاحب الكشف بانه لا تكرار سواء جعل ان تطؤهم بدل اشتمال من رجال و
نساء او من المنصوب في لم تعلموهم اما على الثاني فلان حاصل المعنى ولولا مؤمنون لم تعلموا
وطأتهم واهلاككم وانتم غير عالمين بانهم فمتعلق العلم في الاول الوطأة وفي الثاني انفسهم باعتبار
الايمان واما على الاول فلان قوله بغير علم لما كان حالا من تطؤهم كان العلم بهم راجعا الى العلم

باعتبار الاهلاك فلا اهلاك عن شعور ولا العلم بايمانهم حاصل والمعرتان منتفيتان
واعترض على كلا التقديرين اما على الوجه الثاني فلان التعلق الثاني علم من لم تعلموهم لان
المبدل منه منسوب اليه ايضا وليس في حكم المنحى مطلقا كما قرر في موضعه ولو سلم فضمير تطأوهم
لرجال مؤمنين ونساء مؤمنات والمعنى لم تعلموا وطاء المؤمنين فيتضمن التعلق الثاني و
يفيد لظهور ان عدم العلم بوطئهم لعدم العلم بايمانهم مع انه يتبادر منه معنى غير صحيح وهو
وطؤهم عالمين بهم لان الاصل في الكلام المقيد اذا دخله النفي توجه النفي الى القيد واما على الوجه
الاول فبان ضمير المفعول في البدل راجع الى رجال ونساء موصوفين بانتفاء العلم عنهم وعن
ايمانهم فيعلم كون الوطء بلا شعور ولا نسلم كونهما مقصودين بحيث يقتضي التنصيص على كل
منهما الا ان يقال مقام بيان تصون الصحابة يقتضي ذلك وفيه نظر اقول على الثاني سلمنا
ان المبدل منه ليس في حكم المنحى مطلقا لكن ليس بحيث يعتبر فيه حكم مستقل يغاير الحكم المعتبر
في البدل فاذا كان المعتبر في البدل عدم العلم المتعلق بالوطأة لم يعتبر في المبدل منه عدم العلم
المتعلق بايمانهم بل المعتبر فيهما عدم العلم المتعلق بالوطأة لكنه نسب اولا الى المبدل منه توطئة
ثم الى البدل الذي هو المقصود بالنسبة واما ان المعنى لم تعلموا وطأ المؤمنين فيتضمن التعلق
الثاني لظهور ان عدم العلم بوطئهم لعدم العلم بايمانهم فغير وارد اذ لا نسلم انه اذا كان المعنى
كذلك يتضمن التعلق الثاني ولا ظهور ان عدم العلم بوطئهم لعدم العلم بايمانهم لان عدم العلم
بالوطء لا يلزم ان يكون لعدم العلم بايمانهم اذ يحتمل ان يكون الوطأ بلا شعور مع العلم بايمانهم
مثلا اذا رمى كافرا فاصاب مسلما يعلم ايمانه خطأ واما تبادر ذلك المعنى السقيم فمداره على اعتبار
تأخر النفي عن التقييد واما اذا اعتبر التقييد بعد النفي فلا وهذا الشق متعين بقرينة الاهتمام
بصون المؤمنين واما على الاول فلان رجوع ضمير المفعول في تطؤوهم الى المؤمنين الموصوفين
بانتفاء العلم عنهم لا يستلزم كون الوطء بلا شعور لما عرفت من ان الوطأ بلا شعور يجامع العلم
بايمانهم ايضا فبهذا كله ظهر ان العلمين مقصودان بحيث يقتضي التنصيص على كل منهما ولا حاجة
الى التشبث بقضية المقام حتى يرد النظر ثم ان الامام انما ادعى التكرار على الوجه الثاني دون الاول
اذ لا تكرار عليه لان المراد بقوله لم تعلموهم افادة انهم يجهلونهم والمراد بقوله بغير علم افادة
ان جهلهم اتى لوطئهم فمفاد الثاني غير مفاد الاول مع ان متعلق العلم في المقامين واحد مثلا
اذا قلنا فلان جهل داء فهلك بجهله كان المراد في الجملة الاولى افادة جهل الداء وفي الثانية
افادة انه جهله للهلاك ولم يلزم التكرار قطعا وبهذا يظهر انه لا حاجة في هذا الوجه الى دعوى
مغايرة المتعلق كما زعمه صاحب الكشف اللهم الا ان يقال لم يرد قيام الحاجة بل اراد كون الفائدة زائدة

زائدة قوله اى للاسلام فان قيل كيف يعقل على هذا صحة كون قوله ليدخل الاية علة لكف الايدي
عن اهل مكة لصون من فيها من المؤمنين والقول بانهم لما شاهدوا قدر المؤمنين عند الله
حيث كف ايدي المؤمنين عنهم بعد ان غلبوا عليهم مع استحقاقهم العذاب الشديد صونا لما بين اظهرهم
من المؤمنين رغبوا في مثل هذا الدين لا وجه له فمن اين لهم العلم بما ذكر وهم جاحدون
قلنا اللام مستعارة عن معنى التعليل فانه لما ترتب الكف للصون على توفيق الله تعالى بعض
المشركين للاسلام شبه ذلك بالعلة الغائية واستعملت فيه اللام كذا في بعض الحواشي لكن لا
حاجة الى جعل اللام مستعارة حسبما ذكر وانما هي التعليل الحقيقي ولا ضير فيه اذ حاصل المعنى
لولا صون المؤمنين لما وقع كف الايدي وانما وقع هذا الكف المفيد للصون ليدخل في توفيقه لزيادة
الخير اى لتلك المؤمنين والاسلام او لتلك المشركين ولا ركاكة في هذا المساق قوله او مشركيهم
اى ليدخل في الاسلام من رغب فيه من مشركيهم كما قاله العلامة وتردد صاحب الارشاد وبانه
يأباه قوله تعالى لو تزيلوا الاية فان فرض التنزيل وترتيب التعذيب عليه يقتضي تحقق المباينة
بين الفريقين قبل التنزيل حتما اقول ليت شعري ما وجه الاباء فان المباينة متحققة على تقدير
الرغبة في الاسلام ايضا لانهم لم يسلموا بعد فلو كانوا باقين على كفرهم ولو كانوا راغبين في
الاسلام ووقع التنزيل لترتب عليه التعذيب قوله من غيرها الصحيح من غيرهم فهو من طغيان
القلم ويمكن تأويله بان الضمير راجع اليهم باعتبار الطائفة كما في قوله ولا غيب غير ان صنوفهم
تلام بنسيان الاحبة والوطن فان الصحيح بلا سوى وانما وقع تلام بذلك التأويل قوله
قال بعضهم قيل هو عبد الله بن ابي وعبد الله بن نفيل ورفاعة بن الحرب وهو ماخوذ من
الكشاف لكن قال الفاضل الكوراني لم يكن معه في الحديبية منافق الا صاحب الجمل الاحمر
اذ روي عن جابر انه قال عليه السلام حين بيعة الرضوان كلكم في الجنة الا صاحب الجمل الاحمر
قال جابر فابتدرنا اليه فقلنا تعال بايع رسول الله وكان قد اضل جملا فقال لان اصيب جملي
خير لي من ان ابايع صاحبكم قوله ملتبسا به يعني انه حال من الرسول اي صدقه في رؤياه ملتبسا
هو في تلك الرؤيا بالحق ولذا كان ما رآه كائنا لا محالة في وقته المقدر له فلا وجه لما قيل
الظاهر ملتبسة لانه حال من الرؤيا على ما يفصح عنه قوله فان ما رآه كائن البحر فان الفصل
ممنوع اذ ينتظم ذلك القول على كونه حالا من الرسول ايضا فان التباسه بالحق في الرؤيا
يقتضي كون ما رآه حقا كما ان التباس الرؤيا بالحق يقتضي ذلك قوله واشعار يعني
ان الظاهر عموم الخطاب لجميع المؤمنين ولما لم يتفق الدخول لبعضهم لموت او غيبة كان اصل
الكلام لتدخل الا بعضا منكم ولما كان في هذا الاستثناء تحزينا للمخاطبين عدل عنه الى التعبير

بالجملة التعليقية فهي كناية عن مضمون الجملة الاستثنائية وهذا هو مراد العلامة حيث قال
وان يريد لتدخلن جميعا ان شاء الله ولم يمت منكم احدا وآفيحقق ان ليس الجملة التعليقية على
حقيقتها عرفت انه لا يرد ما اورده صاحب الكشف وغيره من ان هذا الوجه لا يدفع السؤال
بعدم صحة الشك منه تعالى قوله من الحكمة في تأخيره ذلك قال صاحب الارشاد المراد بعلمه
تعالى العلم الفعلي المتعلق بامر حادث بعد المعطوف عليه اي فعلم عقيب اراءة الرؤيا
الصادقة ما لم يعلموا من الحكمة الداعية الى تقديم ما يشهد بالصدق علما فعليا وكما جعل
ما في قوله تعالى ما لم تعلموا عبارة عن تأخير فتح مكة كما جنح اليه الجمهور فيأباه الفاء فان علمه تعالى
بذلك متقدم على اراءة الرؤيا قطعا اقول ان اراد تقدم علمه الازلي بتأخير فتح مكة فهو مسلم
لكن علمه الازلي بتقديم ما يشهد بالصدق كذلك ايضا وان اراد علمه الفعلي بذلك فلا نسلم انه
علمه الفعلي متقدم على اراءة الرؤيا اذ لا يتصور تحقق التأخير الا بعدها ولك ان تحمل الفاء على
التعقيب الذكري فلا محذور ايضا قوله من الفتح الظاهر ان المراد فتح مكة دون فتح خيبر
كما توهم اذ هو المقصود الاصلي الذي وعد المسلمون واريد تسليتهم عند حزنهم الناشئ
من تأخره بفتح خيبر وبالجملة فالحمل على المقصود الاصلي اولى من الحمل على المقصود التبعي
قوله يريد السمة التي جوز العلامة ان يكون السيما عبارة عن صفرة الوجه من خشية
الله وانما اعرض المصنف عنه لان قوله من اثر السجود يأباه فانها من الخشية دون السجود
وغاية ما يمكن في تصحيحه ان يكون السجود مجازا عن سببه الذي هو الخشية ولا يخفى بعده
قوله ومن اثر السجود بيانها يعني ان من بيانية والاثر عين السيما ويحتمل ان يكون
الاثر بمعنى التأثير ويكون من ابتدائية اي سيماهم في وجوههم ناشئة من تأثير السجود
وهو الظاهر من عبارة العلامة حيث قال اي من التأثير الذي يؤثره السجود نعم قال قبله
قوله من اثر السجود يفسرها وهو ظاهر في كون من بيانية لكن الحق ان التفسير لا ينحصر
فيه بل يتحقق بافادة صدورها عن منشأها ايضا والعجب من صاحب الكشف انه حمل
التفسير على كون من بيانية واخرج قوله اي من التأثير عن ظاهره قائلا لم يرد به ان الاثر
بمعنى التأثير بل اراد ان هذا الاثر حادث من التأثير الذي يؤثره السجود وانت خبير بان
الاولى ابقاء كلامه هذا على ظاهره لان التفسير غير منحصر في ذلك كما عرفت قوله من المؤازرة
رده ابو حيان بانه لم يسمع في مضارعه يوازر بل يؤزر لكنه ساقط فان من المجازات
المستعملة الزرع يوازر بعضه بعضا اذا تلاحق والتف كما صرح به في الاساس قوله
عن النبي الحديث موضوع كما صرح به في النواهد • تمت السورة والحمد لله على تيسير الفتح •

كوراني
ابو السعود

صاحب الكشف

ابو حيان

والختم • والصلوة على الفاتح الخاتم ومتابعيه الذين ختم بهم على كل احد ختم •

قوله بقبضة قدرته اشارة الى ان اليد مجاز عن القدرة والملك بمعنى التصرف كما قرر ولما ما
اورد عليه من ان كون جميع التصرف لله غير كون التصرف في جميع الامور له وغير مستلزم له والاول لازم
ما ذكره هو الاول دون الثاني ولو سلم فبملاحظة مقدمة اجنبية هي ان التصرف في جميع الامور
واقع فناش من الغفلة عن تفسير الملك فانه ليس بمعنى التصرف فقط بل بمعنى التصرف في جميع الامور
لان هذه الاية مفسرة بقوله تعالى له ملك السموات والارض فظهر ان الملك عبارة عن التصرف في
جميع الامور فان قلت مبنى ذلك ان يكون الملك في تلك الاية مصدر المبني للفاعل اي المتصرفية
وهو غير متعين لجواز ان يكون مصدر المبني للمفعول اي ما في السموات والارض من المتصرفية
له تعالى قلت لا يضر ذلك بالمقصود فان مصدر المبني للمفعول يستلزم مصدر المبني للفاعل
لعني انه اذا كان ما فيهما من المتصرف فيه له تعالى يلزم ان يكون التصرف فيها له تعالى فيصح كون
الاية مفسرة ولو بلازم عبارتها ثم ان الملك عبارة عن التصرف في امور عالمي الغيب والشهادة
كما ان الملكوت كذلك ايضا اما الاول فلما ذكره العلامة ههنا حيث قال الذي بيده الملك على
كل موجود يعم جميع الموجودات سواء كان في عالم الغيب او في عالم الشهادة وذكر في اول
التغابن ايضا ان الملك على الحقيقة له فانه مبدع كل شيء ومبدعه والقايم به والمهيمن عليه
وكل شيء يعم موجودات كلا العالمين واما الثاني فلما ذكره ايضا في اخر يس حيث قال بيده ملكوت
كل شيء هو مالك كل شيء والمتصرف فيه بمواجب مشيته وقضايا حكمته وقال المصنف ايضا
هناك معللا بكونه مالكا للملك كله قادرا على كل شيء والظاهر ان كل شيء يعم جميع الاشياء
سواء كان في عالم الغيب او في عالم الشهادة وبالجملة فكل من الملك والملكوت انما استعمل
في القران بمعنى التصرف في موجودات العالمين جميعا استعمالا لغويا واما تخصيص الملك
بتصرف عالم الشهادة والملكوت بتصرف عالم الغيب فاصطلاح محدث بعد نزول القران
لم يرد في القران اصلا وبهذا ظهر سقوط ما قيل ههنا والملك عالم الاجسام كما ان الملكوت عالم
الارواح ولذلك وصف ذاته باعتبار تصرفه عالم الملك بالتبارك الذي هو غاية العظمة
في افاضة الخير والبركة والزيادة فيها وباعتبار تسخيره عالم الملكوت بالتسبيح الذي هو كونه
منزها عن مشابهة الاجسام حيث قال فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وانتهى على انهم
صرحوا بان للبركة معنيين احدهما كثرة الخير والاخر التعالي والتعاظم حتى جوزوا كلا منهما
في اول الفرقان لكون الصفات المذكورة هناك متحملة لهما وذكروا ههنا الثاني فقط لان

لان كون الملك بيده والقدرة على كل شيء انما يلايم ذلك فلا يخفى ان في تفسير التبارك بغاية
العظمة في افاضة الخير خلطا بين المعنيين ثم ان هذا القائل فرق لان قوله تعالى تبارك بمعنى
تعاظم وحينئذ يكون التبارك بمعنى التسبيح الذي هو كونه منزها عن مشابهة الاجسام
وهو نكتة التعبير بالملكوت على ما ذكره فبين كلاميه في المقامين تدافع قوله على كل ما يشاء اشارة
الى ان الشيء بمعنى المشيء كما هو رأي اهل السنة على ما ذكر في اوائل سورة البقرة وذهب العلامة
الى انه مخصوص بما لم يوجد وقال صاحب الكشف ذلك لاستغناء الموجود عن الفاعل عند جمهور
المتكلمين وعليه المصنف واصحابه واما من جعل علة الاحتياج الامكان كالمحققين من اصحابنا
فلان الاختيار يستدعي سبق العدم واعترض عليه بوجوه اما اولا فلان المستغني هو الباقي
على زعمهم لا الموجود وبينهما فرق مع ان المعدوم ايضا مستغن عندهم ثم ان كون ذلك مذهب
غير مسلم واما ثانيا فلان استدعاء الاختيار سبق العدم ممنوع على ما قرره الامدي واما
ثالثا فلان الاختصاص بمسبوق العدم غير الاختصاص بالمعدوم واجيب عن الاول بان
المراد من قوله لاستغناء الموجود استغناؤه بعد موجوديته اي الاستغناء بقاء لا
ابتداء فالنزاع لفظي واما المعارضة باستغناء المعدوم فمدفوعة بان استغناءه في حال
معدوميته الصرفة ولا شك في احتياجه بصدد كونه موجودا وانما الكلام في ذلك بقي الكلام
في الثاني والثالث فنقول وبالله التوفيق كلاهما مدفوعان اما الثالث فظاهر لان قوله
فلان الاختيار الى اخره ليس معناه ان الشيء بمعنى مسبوق العدم وهو متحد بالمعدوم
بل معناه ان الشيء بمعنى المعدوم وانما كان كذلك عند من يجعل علة الاحتياج الامكان
مع ان مذهبهم يقتضي التعميم للموجود الممكن ايضا لان الاختيار يستدعي سبق العدم
فيكون تعلق القدرة بالموجود الممكن حال عدمه فيظهر وجه الاختصاص بما لم يوجد واما
الثاني فلان ممنوعية استدعاء الاختيار سبق العدم محل بحث وتفصيل ذلك ان صاحب المواقف
قال اما استناده الى المختار فجوزه الامدي وقال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا
فكما ان ذلك سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق و
اقتضاء العدم ثم انه زيف بانا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد
ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا ودفع بان تقدم القصد
على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للموجود زمانا
لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وهذا

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1888/6
Tasnif No: 2971

الترتيب ودفعه ما صرح به في شرح المواقف والعجب من بعض اصحاب الحواشي انه اورد هنا
من عند نفسه لكن للكلام بعد مجال فاقول لا نسلم كون سبق الايجاد الاختياري كسبق الايجاد
الايجابي اذ لا يتصور الاختيار الا عند تساوي طرفي الاثر والا لم يكن اختيارا وذلك في
حال عدمه فلا بد ان يتقدم عدم الاثر على القصد الحاصل بالاختيار فيلزم تقدمه على المقصود
ايضا ولا يبعد كون تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود في كونهما بحسب
الذات لان اللازم منه ان لا يتقدم القصد على الايجاد لا ان لا يتقدم العدم على القصد كما
لا يخفى ثم ان الامدي لم يذكر هذا الكلام في ابكار الافكار على انه مختاره بل ذكره على سبيل
الاعتراض قائلا لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون معا
في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم ثم اجاب بمنع السند قائلا لا نسلم
استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج واذا تمهد هذا ظهر ان ما فعله
صاحب المواقف من نسبة التجويز الى الامدي فرية بلا مرية واما المعذرة بانه انما نسب التجويز
اليه اشارة الى قوة الاعتراض كما في الحواشي الحسنية لشرح المواقف فغير مقبولة لان قوة
الاعتراض غير مسلمة اذ لما دفع الجواب سنده صار دعوى بلا دليل نعم يتجه ان يقال سلمنا
ضعف الاعتراض وكونه دعوى بلا دليل لكن شان تلك الدعوى ان لا تثبت لعدم الدليل
ولا تنتفي لعدم اقتضاء بطلان الدليل بطلان المدعى فتكون في مرتبة الجواز وهو المطلوب
بقي هنا كلام وهو انه يحتمل ان لا يكون مراد الامدي مما قرره في الاعتراض ما فهمه صاحب
المواقف كما ذكره النحرير التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال ان كلام الامدي لا يشعر
باثباته على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب
على دفع السند نعم يرد عليه انه لا يتجه جعل ذلك اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد
العالم على تقدير ازليته الى المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى
الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام على انها مبرهن
عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند حينئذ واما التمثيل بحركة اليد والخاتم
ففي مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب كما ذكر في الحواشي المذكورة آنفا لكن يمكن
ان يقال نختار كونه اعتراضا على قاعدة الاختيار واباء السياق غير مسلم واما الاقتصار
على منع السند فما لا باس به لجواز ان يتعلق غرضه بتزييف المنع بابطال سنده دون
تحقيق المذهب باقامة البرهان لكونه مشهورا مذكورا في كتب القوم وتجدد الثنيا والتي
قالوسلم ممنوعية استدعاء الاختيار سبق العدم سواء اخذ المنع من كلام الامدي

الامدي اولا فلا عتب على صاحب الكشف فيما فعله لان مراده تصحيح عبارة الكشاف بالحمل
على مذهب الجمهور وهذا غرض صحيح سواء كان ذلك المذهب منزها عند البعض اولا و
مثله اكثر من ان يحصى **قوله** قدرهما او اوجد اما ان يكون الموت صفة وجودية مضادة
للحيوة كما هو مذهب البعض فيكون الخلق بمعناه الحقيقي العرفي الذي هو الايجاد واما ان
يكون صفة عدمية كما هو مختار المصنف والخلق اما بمعناه الحقيقي اللغوي الذي هو التقدير
واما بمعنى ايجاد الحيوة وازالتها فقيل هذا بطريق عموم المجاز بان يكون الخلق بمعنى الانشاء
والابداع الشامل لمعناه الحقيقي وهو الايجاد والمجازي اعني الاثبات بعد ما لم يثبت وهذا
يجري في الامور العدمية ايضا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه لما جاز الجمع بين الحقيقة
والمجاز عند المصنف ظهر ان ارتكاب عموم المجاز هنا من مقولة شرح الكلام بما لا يرتضيه
صاحبه واما ثانيا فلان عموم المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في معنى مجازي يعم معناه
الحقيقي ومعنى اخر مجازيا ولا يخفى ان الانشاء والابداع عين الايجاد الذي هو معنى حقيقي
للخلق فلا تجوز ولا عموم قطعا وان الاثبات بعد ما لم يثبت ليس بمعنى الازالة بل هما ضدان
فلا يطابق الشرح المشروح ولو قال في تصوير العموم استعمل الخلق في مطلق الفعل الشامل
للايجاد والازالة لكان صحيحا واما ثالثا فلانه اذا كان الخلق بمعنى ايجاد الحيوة و
ازالتها معا لا يصح التركيب اذ الظاهر ان يتعلق الفعل باعتبار معنى الايجاد بالحيوة و
باعتبار معنى الازالة بالموت وهو خلاف المراد فانه يكون اثباتا للحيوة فوجب ان يتعلق
باعتبار معنى الازالة ايضا بالحيوة كما يلوح من عبارة المصنف وحينئذ لا يكون الموت
متعلقا للفعل اصلا فيختل التركيب ثم ان تحقيق المقام هو ان جملة خلق الموت والحيوة كناية
عن معنى جملة اوجد الحيوة وازالها بناء على ان خلقهما بمعنى تقديرهما والتقدير سبب
لايجاد الحيوة وازالتها فبين التقدير وبينهما ملازمة تصحح الانتقال منه اليهما فقوله او
اوجد الحيوة وازالها تصوير للمعنى الكنائي وقوله حسبما قدره اشارة الى المعنى الحقيقي
وجهة الانتقال منه الى المعنى الكنائي وانما كانت كناية لجواز ارادة المعنى الحقيقي كما
يظهر من الوجه الاول فقد تحقق انه ليس الكلام مبنيا على عموم المجاز ولا على الجمع بين
الحقيقة والمجاز وممن لم يتنبه لهذا التحقيق من اعترض بانه اما ان يكون خلق بمعنى
اوجد وهو باطل لكون المعنى اوجد الموت او يكون بمعنى ازال فكذلك ايضا لكون
المعنى ازال الموت والحيوة مع ان المراد اوجد الحيوة وازالها واذا تحققت ما حققناه
عرفت ان المعترض لم يحم حول المرام وليت شعري ما بعثه على حمل عبارة المصنف على

سنان
حسن علی
حسن علی
سنان
کاذرونی

الترديد مع صراحتها في الجمع ثم ان الذاهب الى عموم المجاز بعد ما صور العموم على زعمه
ذكر بطريق العلاوة انه يجوز ان يكون الخلق على حقيقته بناء على ان الايجاد الذي هو اعطاء
الوجود ولو لجزئه يتصور في الامور العدمية اقول الظاهر انه اراد ترجيح هذا الوجه
لابتنائه على الحقيقة لكنه غير مسلم اذ لا يصح ان يقال اعطى الوجود للموت اذا اعطاه لما
هو سبب الموت او متعلقه الا بان يرتكب التجوز في الاسناد او في الموت فلا يكون ابتناؤه
على الحقيقة بل على التجوز فلا يصح الترجيح اللهم الا ان يكون مراده مجرد ان يذكر وجها
آخر بلا ترجيح لكنه خلاف الظاهر قوله حسبما قدره قد عرفت انه اشارة الى علاقة السبب
لتصحيح الكناية فليس اشارة الى ان معنى التقدير لازم الاعتبار في مفهوم الخلق كما قيل كيف
لا والتقدير اما بمعنى التهيئة او التسوية والتقدير الذي اعتبر دخوله في مفهوم الخلق هو
التقدير بمعنى التسوية كما نص عليه صاحب الكشف في الفرقان ولا يصح اعتبار التسوية
هنا لعدم جريانها في الموت ومن غفل عن هذا زعم انه لا يلزم لزوم اعتبار معنى التقدير
في مفهوم الخلق بمعنى نفي لزوم اعتبار اللزوم لا نفي لزوم اعتباره في مفهومه وانت خبير
بان مدار كلامه على تجويز اعتباره في مفهومه هنا وليس فليس ثم انه زعم ايضا ان حسب
بمعنى قدر وما عبارة عن الزمان اي قدر زمان قدره للحيوة وزوالها والمقصود
ان الله تعالى قدر لهما زمانا استأثر بعلمه لم يطلع عليه احدا من خلقه الا من ارتضى
ولا يذهب عليك ان العبارة الكريمة لا تدل على الزمان ولا تستلزمه فالتعرض له
في تفسيرها التزام لما لا يلزم ولا يصدر ذلك عن المميز فضلا عن المتميز خصوصا اذا
كان دابه الايجاز قوله لقوله تعالى رد بان الموت في الاية على المعنى المجازي فلا يصح
التعليل وجوابه ان للموت معنيين احدهما عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والثاني
عدمها عما اتصف بها فالوجه الاول للتقديم مبني على الاول فانه يشمل العدم المقدم
على الحيوة ولا مجاز في الاية حينئذ والوجه الثاني على الثاني وليس فيه تكلف كما توهم
ولو سلم اختصاص الموت بالعدم اللاحق فيكفي في التقديم الذكري تقدم السابق للاتحاد
ذاتا اذ لا تمايز في الاعدام ومن لم يتنبه لهذا وهم ان قوله اذ الها لا يناسب الاية
لان الموت فيها ليس زوال الحيوة قوله ولانه ادعى ايراد صيغة التفضيل مبني على ان
كون الموت داعيا اليه بالنسبة الى اكثر الناس واما كون الحيوة داعية اليه فانما هو بالنسبة
الى القليل منهم وهم العارفون الذين يعرفون قدر نعمة الحيوة ويشكرون عليها بالاعمال
الحسنة ومن غفل عن هذا ظن ان الداعي هو الموت فقط واما الحيوة فلما لم يتصور العمل بدونها

بدونها كان لخلقها مدخل في الاختبار ويمكن ان يجرد الصيغة عن معنى الزيادة فيكون
المقصود مجرد ظهور كونه داعيا قوله المتضمن لمعنى العلم قيل مراده انه مستعار
لمعنى العلم لا الاشارة الى التضمين المصطلح وقيل يجوز ان يراد التضمين المصطلح وان يراد
الاستعارة والاية الكريمة تحتملهما لكن الزمخشري نص على الثاني في هذه السورة اقول
لا احتمال للاستعارة كيف وما ذكره المصنف آنفا من قوله ليعاملكم معاملة المختبر
بالتكليف ايها المكلفون بمنزلة الصريح في ان المراد كون جملة ليبلوكم استعارة تمثيلية
وقد جسم به القائل الثاني هناك ولما كان شرط التمثيل بقاء المفردات على احوالها فلا مساغ
للاستعارة في فعل البلوى نعم كلام العلامة هنا صريح في الاستعارة في المفرد و
لذا جسم به صاحب الكشف لكن لا يجب حمل كلام المصنف عليه بل لا يمكن حمله لما عرفت
فان قلت لم لا يجوز ان يعتبر استعارة البلوى للعلم قبل ان يعتبر الاستعارة التمثيلية
في المجموع فيصح كون المفردات باقية على احوالها قلت معنى التمثيل ان يستعمل الجملة الموضوعة
لما يفعله المختبر في المعاملة بالمختبر حقيقة فيما فعله الله تعالى في المعاملة بالمكلفين بطريق
الاستعارة ففعل البلوى في جانب المستعار منه على الحقيقة ولا يقتضي تعديته الى
المفعول الثاني صرفه عنها لان النحاة صرحوا بان كل فعل يطلب به العلم كتفكرت و
بلوت يحمل عمل افعال القلوب اللهم الا ان يقال مدار ذلك الحمل على كون تلك الافعال
مستعارة بمعنى علمت وهو الذي اراده العلامة هنا وانما سكت عنه النحاة لاقتصار
نظرهم على الظاهر واما احتمال التضمين فان اريد به ما هو مختار الاكثرين على ان يكون
المتضمن كناية او مجازا فالكلام فيه كالكلام في الاستعارة اذ لا يمكن جمعه مع التمثيل
الا ان يعتبر قبله تصحيحا للتعدية وان اريد به ما هو مختار السيد السند على ان يكون
المتضمن حقيقة ويعتبر المعنى الثاني بطريق الاستتباع معدلا بان يقدر لفظه كما ذهب
اليه البعض لانه مردود كما اشير اليه في اوائل سورة البقرة فيصح جمعه مع التمثيل و
لا يحتاج الى اعتباره قبله لكون اللفظ على حقيقته هذا والعجب من صاحب الارشاد
انه بعد ما ذكر كون فعل البلوى متضمنا بمعنى العلم قال ولذلك اجري مجرى فعل القلب
بطريق التمثيل وقيل بطريق الاستعارة التبعية وانت خبير بان كلامه في اجراء نفس الفعل
فقط كيف والشق الاخير يقتضيه قطعا ولا يصح اجراء المفرد مجرى مثله بطريق التمثيل
لاقتضائه التركيب البتة قوله وليس هذا من باب التعليق اقتفى اثر العلامة في سلب
التعليق هنا واثباته في اية هود واعترض عليهما بلزوم التناقض واجيب باجوبة

ذكرنا هناك ما لها وما عليها فلا وجه للاعادة وملخص الجواب الصواب ان التعليق المنفي
هو التعليق المصطلح لانه بمعنى كف الفعل عن العمل ولم يكف لكون احد مفعوليه مذكورا
والتعليق المثبت بمعنى تسليط الفعل على ما فيه استفهام وهو بهذا المعنى خاص بفعل
القلب من غير تخصيص بالسبعة المتعدية الى مفعولين وفي الاستفهام خاصة دون
ما فيه لام الابتداء ونحوها صرح به الشيخ ابن الحاجب قوله لمن تاب منهم لا يخفى ان المذهب
عموم الغفران للتائب وغيره لكن خصصه بالتائب بناء على اقتضاء مقام الدعوة قوله
مطابقة صيغة مفعول يعني ان طباقا مصدر بمعنى المفعول كما يقتضيه قوله وصف به
بعد الحكم عليه بالمصدرية ولا يتجه ان يكون مطابقة مصدرا ولو كان بمعنى المفعول
كما قيل لانه اذا كان المراد بيان كون طباقا مصدرا بمعنى المفعول فلا وجه لان يفسر
بمصدر آخر بدعوى انه بمعنى المفعول فان ذلك تطويل للمسافة مع امكان قصرها قوله
وصف به جوز كونه حالا لان سبع سموات معرفة لشمولها الكل ورد بان غاية
ذلك حصول التخصيص لا التعريف كيف ولو حصل لما صح جعله نعتا لابتنائه على
النكارة وجوابه ان المقصود هو الاول لكفايته في صحة تأخر الحال عن النكرة المتخصصة
وحديث الكفاية باطل لحصول الالتباس بالنعت لو اخرت والا فحديث جعل طباقا صفة
ممنوع بغير وارد لان الظاهر من كلام الرضي هو ان الالتباس الذي اعتبروه فيما اذا كان
ذو الحال نكرة غير متخصصة فلو اخرت الحال لالتبست بالصفة بناء على انه لا يكون الحال
عن النكرة غالبا فالظاهر كونها صفة بخلاف ما اذا كانت النكرة متخصصة اذ يصح
الحال عنها لقيام التخصص مقام التعرف فلا يكون الظاهر كونها صفة حتى يعتنى
الالتباس قوله جمع طبق الاولى او جمع طبق بالعاطفة الترديدية اذ لا يمس الحاجة
اذا جعل جمعا الى تقدير المضاف لسداد المعنى بدونه وانما المحوج اليه جعله مصدرا
ومما اجيب به من انه انما احتيج اليه لان الطبقة هي المرتبة والسموات ذات مراتب
انفسها فناش عن الغفلة عما صرح به العلامة في قسم الحقيقة من الاساس حيث قال
والسموات طباق طبقة فوق طبقة او طبق فوق طبق قوله وضع فيها خلق الرحمن
اي كان المقام مقام الاضمار وانما اوثر الاظهار للتعظيم باضافة الخلق الى اسم من
اسمائه تعالى وللاشعار المذكور باضافته الى اسم الرحمن بخصوصه قال بعض المفسرين
قوله خلق الرحمن من باب وضع الكبرى موضع النتيجة اثباتا للحكم بعلته وذلك لان
اصل الكلام ما ترى فيهن من تفاوت لانه من خلق الله وما ترى في خلقه من تفاوت

سنان
سعدي
سنان
كمال پاشا زاده

من تفاوت وفي اضافته الى الرحمن اشعار بان ذلك اثر الرحمة وقيل فيه بحث اما اولا
فلان ما جعله كبرى في حيز المنع فانه كونه من خلق الله لا يستلزم عدم التفاوت
في الخلقة لجواز وقوعه لحكمة اقتضته ولو قال لانه من خلق الرحمن ليكون الكبرى وما
ترى في خلق الرحمن من تفاوت لكان له وجه على زعمه واما ثانيا فلان ما ذكره لا يلائم
كون الجملة صفة للسبع مع ان ذلك القائل قائل به اقول كلاهما مدفوعان اما الاول فلان
التفاوت عبارة عن عدم التناسب الناشئ من قصور الايجاد كما يقتضيه المقام بل يعينه
قوله هل ترى من فطور اي خلل فلا يجوز وقوعه اصلا سواء عبر بالله او بالرحمن واما
الثاني فالظاهر ان مداره على ان كون الجملة كبرى يقتضي عموم الخلق للسموات وغيرها
وكونها صفة يقتضي اختصاصه بالسموات لكونه بمنزلة العائد اليها لكن ما ذكره اصل الكلام
ولا يجب تطبيق فرعه عليه من كل الوجوه فما كان في الاصل عاما انقلب في الفرع خاصا
باقتضاء المقام ولا ركاكة فيه قطعا قوله والمراد بالتثنية علل بان الكلال لا يقع
بالمرتين فرد باحتمال وقوعه لبعض الافراد سيما بعد سبق دقة النظر على ما يقتضيه
فارجع البصر اقول كلام المعلل مبني على اعطاء حكم الكل للاكثر اذ لا عبرة بما هو الاقل الا
قوله بعيدا عن اصابة المطلوب من خسأ الكلب اي بعد لكن قوله كانه طرد عنه
يناسب جعله من خسأت الكلب اي طردته على ان يكون متعديا وغايته ان يكون
الخسأ اللازم حاصلا من الخسأ المتعدي وقيل لو جعل من خسأ بصره خسأ اي تحير
لكان انسب باللغة اقول الانسب برجوع البصر وانقلابه هو المطرودية دون التحير فانما
اثر هذا الوجه ميلا الى جزالة المعنى مع ان خسأ البصر كلاله كما صرح به في القاموس
فلو حمل عليه لكان في الحسير شبهة التكرار ولا اقل من خلوه عن فائدة زائدة قوله
ولا يمنع ذلك يعني بعد تسليم ذلك على ما اشار اليه في الصافات اي الظاهر عدم
تسليمه لكونه على اصول فلسفية ولو سلم فيمكن حمل الاية عليه فلا يرد انه اختار مذهب
الفلاسفة على انه لا باس باختيار مذهبهم في الرياضيات كما مر في الانعام قوله
اذ التزيين قيل في اللفظ دلالة على ان الزينة في الواقع لا في الرؤية اذ لا تمايز بين
دنياها وعلياها في النظر وكذا جعلها رجوما دليل على ان الكواكب في السماء الدنيا
لان انقضاض الشهب لا يتصور من سائر السموات واجيب عن الاول بان الدلالة
غير مسلمة بل تخصيص الزينة بالسماء الدنيا مبني على ظنهم ان الزينة فيها حيث ما ورد
انها مبهم الى ان الافلاك بعضها لا يحجب بعضا وان الكواكب كانها جواهر متلألئة على

سنان
سنان
سنان
كمال پاشازاده
[illegible]

على سطح ازرق للفلك الاقرب اقول بناء الكلام فى مقام اظهار القدرة على ظن غيره اتم
ليس بذاك فالوجه ان يقال ان الزينة بحسب الرؤية لما كانت بالنسبة الى المخاطبين فى
الفلك الاقرب اليهم خصصت السماء الدنيا بنسبة الزينة اليها وان علم انها غير مركوزة فيها
واما الثانى فغير مسلم من وجهين اما الاول فهو انه لم لا يجوز انفضاض النجوم المركوزة
فى سائر السموات بقدرة الله تعالى وما المانع عنه اذا قطع النظر عن الدلائل الحكمية كما فعله
القائل ههنا واما الثانى فهو انهم صرحوا بان الرجوم هى الشهب المقتبسة من نار الكواكب
دون الكواكب انفسها حتى يتمشى ما ذكره ولو لم يثبت هذا الامر فيكفى فى ابطال ما ادعاه
من الدلالة اذ لا دلالة مع الاحتمال واما ما اجيب به من ان المشاهدة تشهد بحدوث — سنان
الشهب فى الجو ممنوع اذ المشاهدة انما تتعلق باشكال الشهب ونزولها من صوب السماء
ولا يعلم بها مكان حدوثها قطعا وانما يعلم ذلك بالدلائل الحكمية **قوله** المسببة عنها
اى عن النجوم يعنى ان الجعل مسند فى الحقيقة الى الشهب المسببة عن النجوم فاسناده الى
سببها على التجوز فظهر ان من وهم كون الضمير المجرور راجعا الى الرجوم معللا له
بان خلق الشهب سبب الرجم فقد سها **قوله** وقيل اشار الى ضعفه لكون المعنى الاول — كافيجى
متعينا لقوله تعالى وحفظا من كل شيطان مارد ولكون المقام آبيا عنه فان مقتضاه
ان يكون الرجم فائدة كالزينة وذلك انما يتاتى على المعنى الاول **قوله** من الشياطين
وغيرهم الاظهر حمله على الكفرة غير الشياطين كما يشعر به ما بعده ولئلا يلزم شبهة التكرار
كذا فى الحواشى السعدية وقيل لما كان مظنة من التخصيص الذكرى اختصاص الحكم بالمرجومين — سنان
عممه لهم ولغيرهم من الكفرة مع الاشارة الى علة استحقاقهم له فالمعنى ليس المرجومون
مخصوصين بذلك بل كل كفر به كذلك فليس به شبهة التكرار كما ظن وليس فى قوله كلما القى
فيها فوج الاية ما ينافى العموم لجواز ان لا يوجد فوج من شياطين صرفة وسؤال
الخزنة لهم لا يجب ان يكون لكل احد اقول ليس كلامه دافعا لما ادعاه المحشى من اظهرية
مختاره لان غاية ذلك ان يدفع حديث الاشعار وشبهة التكرار بعد ورودهما على
مختار المصنف وانت خبير بانهما لا يردان على مختار المحشى راسا فيثبت الاظهرية **قوله**
صوتا اى لجهنم كما هو الظاهر وجوز العلامة كونه لاهلها اما على حذف المضاف او
التجوز فى الاسناد واعترض بان الشهيق للكفار ليس عند القائهم فى النار وانما هو بعد — كمال باشازاده
قرارهم فيها على ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه واجيب بانه غير ثابت السند وعلى — سعدى
التسليم فالقصر لاختصاص حالهم به لا لتحققه مطلقا اقول لا حاجة الى هذا ولا الى

الى ذلك بل لا يبعد ان القاء الافواج بالدفعات كما يدل عليه السياق والظاهر ان يسمع الفوج
الملقى عند القائه شهيق الفوج الملقى قبله القار فيها وهو الذى اراده العلامة باهلها فالشهيق
انما يكون بعد القرار كما هو مقتضى الحديث واعترض ايضا بان قوله تعالى تكاد تميز من الغيظ — ابو السعود
اى من شدة الغضب عليهم يرد هذا الاحتمال فانه صريح فى ان الشهيق ايضا من آثار غضب
جهنم كما فى قوله تعالى سمعوا لها تغيظا وزفيرا فاين هو من شهيقهم الناشى من شدة ما يقاسون
من العذاب اقول لا نسلم الرد بناء على انه لا يلزم من كون تلك الجملة فى بيان غضب جهنم
حمل الشهيق الذى فى هذه الجملة على ما هو من آثار غضبها بل يحتمل ان يكون هذه الجملة فى بيان
حال المعذبين كما فى قوله تعالى لهم فيها زفير وشهيق وتلك الجملة فى بيان حال جهنم ولا بعد فيه
لانتظام الكلام بان يقال امر المعذبين كذا وكذا وحال ما يعذبون به كيت وكيت **قوله**
يغلى بهم قيل ترتفع بهم بالغليان فان الفور ارتفاع الشىء بالغليان لا الغليان نفسه — كمال باشازاده
اقول لا نسلم فان الجوهرى قال فارت القدر تفور فورا وفورانا جاشت ثم انه قال جاشت
القدر تجيش جيشانا اى غلت فظهر ان الفور هو الغليان لا محالة وقد فسره
العلامة ايضا بالغليان فما ظنك بامام لغوى اتفق فيه الزمخشرى والجوهرى **قوله** من الغيظ
قيل الغيظ الغضب الكامن ولا يلزم ان يكون من العجز كما توهمه الجوهرى لقوله والكاظمين — كمال باشازاده
الغيظ فانه فى مقام المدح والعاجز بمعزل عنه واجيب بان الجوهرى انما فسره بالغضب — سعدى
الكامن للعاجز ومعناه على العاجز يقال غضب عليه وله لكن لا يوافقه قوله تعالى قل
موتوا بغيظكم وقيل اما ان يكون مراد الجوهرى ما حمل عليه المعترض فقوله والكاظمين — سنان
الغيظ من قبيل التجريد اى استعمال المقيد بغير قيده واما ان يكون ما حمل عليه المجيب فقوله
قل موتوا بغيظكم من ذلك القبيل اقول لا وجه لتردد القائل فان الشق الاخير متعين
عند الجوهرى فانه استشهد ببيت يدل عليه حتما وهو قول قتيلة ٭ ما كان ضرك لو مننت
وربما ٭ من الفتى وهو المغيظ المحنق ٭ فان كون من اتصف بالغيظ قادرا على المن ينافى
عجزه البتة ولا ينافيه قوله تعالى قل موتوا بغيظكم لما ذكره من التجريد **قوله** وهو توبيخ
قال بعض المفسرين فى تفسير سالهم اى قال لهم على ما صرح به فى سورة الزمر وفى التعبير عنه — كمال باشازاده
بالسؤال تجريد فى حقه بالتعدية الى مفعوله الثانى بعن تنبيها على انه ليس بسؤال حقيقة
بل توبيخ فى سورة السؤال وقيل السؤال على معناه الاصلى غاية انه ليس سؤال استعلام — سنان
فصحة وضع قال مكان سال كما فى الزمر لا يدل على كونه بمعناه ثم انه اذا قلت سالته
اقام زيد مريدا به الاستعلام صح وكلمة الاستفهام فى امثاله اغنت عن ذكر الصلة فليس

فی ترکها تنبیه علی انه لیس بسؤال حقیقة کما توهم اقول اذا کان المقصود من السؤال التوبیخ
دون الاستعلام فالظاهر ان لا یکون علی حقیقته بل بمعنی التقول بالکلام الاستفهامی
توبیخا ویجوز ان یکون ایراده غیر موفی حقه بذکر الصلة تنبیها علی ذلک واما کونه
علی حقیقته فی امثال هذا الترکیب فلا یقدح فی اعتبار ذلک التنبیه ههنا اذ لا شک فی
کون حقه التعدیة بعن وان کانت کلمة الاستفهام قد یسد مسدها وذکر الشیء بدون
حقه لا یخلو عن الایذان بعدم ارادة ذلک الشیء حقیقة ویتعین هذا الایذان بمعونة
المقام قوله فالنذیر ای اذا کان حاصل المعنی فکذبنا الرسل کما هو المتبادر یلزم حمل
النذیر علی المتعدد فهو بمعنی الجمع ومن زعم ان الفاء لم تقع فی محزه والاولی حذفها بناء
علی انه لا یصح تفریع ما عطف علی اثبات تعدد النذیر من اثبات وحدته علی کون
المعنی فکذبنا الرسل لم یصب اذ لا شک فی صحة تفریع الکلام علی ما قبله بترتب جزئه الاول
علیه بل ان اثبات الوحدة علی الوجهین اللذین ذکرهما لا ینافی کون المعنی فکذبنا الرسل
فیصح التفریع علیه بترتب جمیع المفرع کما لا یخفی واعلم ان توضیح المقام یستدعی بسطا
للکلام فنقول اما ان یکون فاعل قالوا الافواج او اشخاص کل فوج فعلی الاول یلزم
ان یکون النذیر متعددا اذ لکل منها نذیر فهو اما بمعنی الجمع لانه فعیل وقد یستوی فیه
الواحد والکثیر او مصدر مقدر مضاف وهو الاهل ولا یخفی صحة اطلاقه علی المتعدد
او مصدر منعوت به للمبالغة ویجوز اطلاق المصدر علی المتعدد وعلی التقدیر الثانی یلزم
ان یکون النذیر واحدا وذلک بتاویل الجمعیة فی خطاب انتم اما بکون الخطاب له ولامثاله
علی التغلیب او باقامة تکذیب الواحد مقام تکذیب الکل ثم جوز کون النذیر واحدا علی
التقدیر الاول ایضا بناء علی التاویل فی قد جاءنا ولما کان خلاف الظاهر صحة المعنی فالاول
او علی معنی قالت الافواج قد جاء الی کل منا نذیر فتصریحه بالفاعل ههنا لاجل تصویر
المعنی لا لان ذلک الفاعل مخصوص بهذا الوجه ولما لم یتفطن له صاحب الارشاد زعم
ان المصنف اعتبر الجمعیة باحد الوجوه الثلثة علی تقدیر ان یکون الفاعل اشخاص کل فوج
ولم یخص اعتبارها بتقدیر ان یکون الفاعل الافواج فنسب الیه اشتباه الشئون واختلاط
الظنون زعما منه ان المصنف خصص کون الفاعل الافواج بالوجه السادس ولیس فلیس
ثم انه اعترض علی الوجه الخامس بان اقامة تکذیب الواحد مقام تکذیب الکل امر یصار الیه
لتهویل ما ارتکبوه من الجنایة لا مساغ لاعتباره من جهتهم ولا لادراجه تحت عبارتهم
کیف وهو منوط بملاحظة اجماع النذر علی ما لا یختلف من الشرائع باختلاف العصور

سنان — ابو السعود — ابو السعود

العصور واین هم من ذلک وقد حال الجریض دون القریض اقول اذا تقرر اعترافهم بالجنایة
تحسرا وندامة فلم لا یجوز تهویلها ایضا لکمال الندامة فلا مانع لاعتباره من جهتهم ولادراجه
تحت عبارتهم واما انهم لا یقدرون فی تلک الحالة علی ملاحظة اجماع النذر علی ما لا یختلف
من الشرائع فغیر مسلم لان حقائق الامور تنکشف فی ذلک الیوم فیعلمون ان النذر کانوا متفقین
علی ذلک ولو سلم فیمکن ان یعتبر هذه النکتة فی الحکایة دون المحکی فلا یلزم المحذور وتوضیحه
ان اقامة تکذیب الواحد مقام تکذیب الکل لم تصدر عن الکفار بل صدرت عن جنابه تعالی
فی حکایة کلامهم کانهم ذکروا الواحد لکنه تعالی عبر عنه بالجمع بناء علی ان حالهم تقتضی ذلک التعبیر
فلم یکن هذا اعتبارا من جهتهم ولا ادراجا تحت عبارتهم فان المعتبر فی الحکایة لیس معتبرا فی
المحکی الذی هو عبارتهم واما ما اعترض به علی الوجه السادس ایضا بانه بعید لا تقتضیه ان
یتاخر جوابهم الی اجتماع الکل فی جهنم فمدفوع بان ذلک حاصل اقوالهم بعد تمام الالقاء وسؤال
الخزنة لهم لا عین عبارتهم حتی یلزم تاخر الجواب الی اجتماع الکل ثم ان ما قیل من ان حمل النذیر
علی معنی الجمع لا یتحمله المقام لان معنی فکذبنا فکذب کل واحد منا النذیر الذی جاءنا وکل
واحد لم یکذب رسلا متعددة مدفوع ایضا بانا لا نسلم کون المعنی منحصرا فیما ذکره القائل
بل یحتمل ان یکون ضمیر فکذبنا عبارة عن جمیع الافواج فیصح الحمل علی معنی الجمع بل هو متعین
حینئذ نعم یحتمل ان یکون المعنی ما ذکره ایضا ولذا جوز کون النذیر واحدا کما عرفت تفصیله
فلا غبار قطعا قوله فاسحقهم الله سحقا هذا مصدر اسحق بحذف الزوائد وانما لم یقل سحقهم
الله مع انه مستعمل لعلة وبما قیل من ان استعماله غیر مسلم لان سحق بمعنی بعد لم یجئ فی کتب اللغة
الا لازما واما سحقت الشیء فهو بمعنی اخر ناش من الغفلة عما ذکره ابن عادل من انه سمع سحقه
الله ثلاثیا ومنه قول الشاعر یجول باطراف البلاد مغربا وتسحقه ریح الصبا کل مسحق قوله
والتغلیب هذا المقام من مشکلات الکتاب وقد اضطرب فیه آراء ذوی الالباب فمنهم من
قال غلب الشیاطین علی الکفرة فاطلق علی الفریقین اصحاب السعیر التی هی عبارة عن الشیاطین
خاصة وانما اختصت بهم فی الحقیقة لان اعداد السعیر کان لاجلهم فقط واما دخول
الکفرة فانما هو بطریق التبعیة لهم کما یفصح عنه سیاق الایة ورد بان الاختصاص ممنوع
اذ الکفرة ایضا من اصحاب السعیر حقیقة لانهم صرحوا بان الصحبة عبارة عن الملازمة
وذلک بالخلود ولذلک اطلق علیهم اصحاب الجحیم واصحاب النار واما کون الاعداد
للشیاطین خاصة فیخالف النص قال الله تعالی انا اعتدنا للکافرین سلاسلا واغلالا
وسعیرا ورد ایضا بان الکفرة لما لم یکونوا من اصحاب السعیر حقیقة فکیف یفید درجهم

سعدی — کمال پاشازاده — سنان — کمال پاشازاده — سعدی — سنان

فی اصحاب السعیر التعلیل اقول الثانی مدفوع بان الدرج یفید التعلیل بناء علی انه مبنی علی مشارکة
الفریقین فی المعذبیة و الا لم یغلب وصف احدهما علی الاخر واذا تحققت المشارکة ظهر استحقاقهم
للتبعید ومنهم من قال هذا التغلیب لیس علی الواقع بل علی زعم الکفرة یعنی ان الکفرة لما جعلوا
الشیاطین اصیلا فی العذاب وانفسهم دخیلا وخصصوا اصحاب السعیر بهم لاصالتهم بنی التغلیب
علی زعمهم حاصله ان الاختصاص اذا لم یکن علی الواقع بل علی زعمهم لایرد المحذور اقول سلمنا لکنه
بعید جدا فان التغلیب من قبیل المجاز وحمل اللفظ علی المجاز الذی لایصح الا بناء الکلام علی
زعم باطل مع امکان حمله علی الحقیقة ببنائه علی نفس الامر مما لایقبله الذوق الصحیح فلا یتجه حمل
کلام المصنف علیه ومنهم من قال المراد تغلیب الکفرة علی فسقة المؤمنین فکان اصل الکلام فسحقا
لهم ولسائر اصحاب السعیر فغلب الاکثر منهم وهم الکفرة علی الاقل وهم الفسقة واعترض بان الفسقة
لا یطلق علیهم اصحاب السعیر لعدم ملازمتهم علی التابید وبانه لامجاز حینئذ فی اطلاق اللفظ
وقد صرحوا بان جمیع باب التغلیب من المجاز وقیل اذا کان من باب تغلیب الاکثر علی الاقل فاصحاب
السعیر حینئذ لایکون وصفا للفسقة حقیقة بل بطریق التغلیب فیکون مجازا فلا یتوجه
علیه شیء ولعله نظر الی قوله فی اصل الکلام ولسائر اصحاب السعیر لکن ذلک یقتضی الرد بانتفاء
التغلیب حینئذ بناء علی ان هذا القسم من التغلیب هو ان ینسب الی الجمیع وصف مختص بالاکثر
فاذا کان المراد بسائر اصحاب السعیر الفسقة یکون الوصف لهم ایضا فلم یوجد الوصف المختص
بالاکثر ولم یتحقق التغلیب الا بان یسلم التغلیب و یرد بما ذکره من وجهین اقول ما ذکره هذا
القائل علی الثانی من ذینک الوجهین عبارة بدل اجماله بالتفصیل اذ لاشک ان مراد المعترض
من نفی المجاز نفی التغلیب قطعا فاسنا د تسلیم التغلیب الیه فریة بلا مریة وتوضیح مرامه
ان الوجه الاول اعتراض منعی والثانی تسلیمی یعنی اذا تقرر کون اصل الکلام ذلک یرد علیه
اعتراضان احدهما ان اطلاق اصحاب السعیر علی الفسقة ممنوع لان الصحبة بمعنی الملازمة
الدائمة والاخر انه سلمنا ذلک الاطلاق لکنه لامجاز حینئذ اذ یتصف الفسقة بصحبة السعیر
کما یتصف الکفرة بها فلا یوجد نسبة الوصف المختص بالاکثر الی الاقل مجازا حتی یحصل التغلیب ثم اقول
الظاهر ان ذلک البعض تسامح فی التعبیر واراد کان اصل الکلام فسحقا لهم ولسائر من یدخل السعیر
وهم الفسقة فیتحقق المجاز اذ یکون صحبة السعیر وصفا مخصوصا بالکفرة وینسب الی الفسقة
تجوزا فیحصل التغلیب وهذا التاویل وان کان بعیدا بحسب اللفظ لکنه قریب بمعونة المقام
ویرد علیه ایضا بان فسقة المؤمنین لایستحقون الدعاء علیهم بالابعاد المطلق الذی هو اللعن
ویمکن ان یجاب بان المراد لیس الابعاد المطلق بل هو مطلق الابعاد الذی یشمل اللعن وما دونه

وما دونه وما قیل من انه لایلائم مقام الدعاء علی الکفار مدفوع بان من یدعی ذلک التغلیب
لایسلم کون المقام مقام الدعاء علی الکفار فقط بل هو مقام الدعاء علی الکفار والفسقة عنده
فیلائمه مطلق الابعاد نعم لاریب فی مرجوحیة هذا التوجیه ایضا اذ لم یتعرض بحال الفسقة
فی سباق الایة وسیاقها فندرجهم فی هذا اللفظ فقط بعید جدا ومنهم من قال کان سیاق
الکلام یقتضی ان یقال فسحقا لهم ولغیرهم من اصحاب السعیر لان ترتب السحق انما کان علی
المعترفین بذنبهم وهم من جملة اصحاب السعیر فترتیب السحق علی جمیع اصحاب السعیر تغلیب
من قبیل اسناد حکم البعض الی الکل کما فی قوله تعالی خطابا لشعیب علیه السلام او لتعودن فی
ملتنا فان التغلیب کما یکون فی المجاز اللغوی یکون فی المجاز العقلی ایضا اقول لایصح هذا التوجیه
الا بان یکون ترتب السحق مخصوصا بالمعترفین من اصحاب السعیر فی الحقیقة فان تعمیم الترتب
لغیرهم تجوزا فرع ذلک الاختصاص لکنه غیر مسلم بل الظاهر ان السحق مترتب علی من اتصف
بصحبة السعیر مطلقا سواء کان معترفا او لا کیف وما اطبقوا علیه من وجه التعلیل یعین
ذلک ومن لم یصل الی ما ذکرناه ارتضی بهذا التوجیه حتی تکلف فی دفع ما اورد علیه
من انه لا ایجاز فی مجرد تعمیم الحکم بان المراد هو التعمیم فی لفظ واحد وانت خبیر بفساد
مبناه فما ظنک بما بنی علیه ثم ان ههنا امرا عجیبا صدر عن بعض اصحاب الحواشی وهو انه
نقل هذا التوجیه قائلا ومنهم من قال کان مساق الکلام الی آخره وارتضی به وقال
فی عقبه ومنهم من حمل التغلیب علی تعمیم الحکم فهو غیر التغلیب المصطلح وهو فی غایة البعد
لان التعمیم یوجد بدون الحمل من الامور الثلثة الا ان یراد التعمیم بطریق مخصوص انتهی
وانت خبیر بان هذا التوجیه عین التوجیه الذی قبله لاتفاوت بینهما الا بالتفصیل و
الاجمال فان معنی تعمیم الحکم ان یعم الحکم بالسحق لجمیع اصحاب السعیر مع کونه مخصوصا
بالمعترفین فی نفسه کما مر فتصور المغایرة بینهما مما یقضی منه العجب وکذا ارتضاؤه بالاول
وعدم ارتضائه بالثانی ثم تصحیحه بما اخذه من کلام المتکلف المذکور آنفا ومنهم من
قال ان السعیر درکة من الدرکات السبع لجهنم لکن المقصود ههنا من اصحاب السعیر
لیس النازلین فی هذه الدرکة فقط بل المراد الاشقیاء مطلقا فیکون ههنا تغلیب اصحاب
السعیر علی غیرهم اقول اما ان یکون الاشقیاء الذین هم غیر اصحاب السعیر عنده عبارة
عن الکفرة او عن الفسقة فلا سبیل الیه لان قوله تعالی انا اعتدنا للکافرین سلاسلا و
اغلالا وسعیرا صریح فی کون الکفرة من اصحاب السعیر حقیقة فلا یصح القول بکونهم غیر
اصحاب السعیر ودعوی کون السعیر ههنا بمعنی تلک الدرکة وفی تلک الایة بمعنی

انما الاشکال فیما ذکره من التوجیه الثالث
فیتوجه ما ذکره علی التوجیه الثانی ایضا

جهنم ليشمل جميع الدركات فلا يلزم كون جميع الكفرة من اصحاب السعير غير مسموعة لكونها احكاما
وذلك لان في السعير قولين احدهما ان يكون اسم جهنم وهو المشهور والاخر ان يكون اسم
دركة مخصوصة فيها على ما ورد في رواية فمن اختار الاول حمل السعير في كل موضع من القرآن
على ذلك ومن اختار الثاني حملها في كل موضع عليه ايضا وجوز بعضهم في كل موضع كلا المعنيين
واما حملها هنا على الثاني وفي سائر المواضع على الاول فمما لا دليل عليه ومنهم من قال ان
عبارة التغليب سهو من قلم الناسخ والصحيح هو التغيير يعني كان الاصل ذكر الفعل والاتيان
بالضمير لكن غير الاسلوب فحذف الفعل للايجاز وهو ظاهر وللمبالغة بان ذكر السحق او لا
مجردا من غير بيان من سحق ولمن هو ثم جاء بقوله لاصحاب السعير بيانا للمعنى بالدعاء
ولو ذكر الفعل لفات هذا المعنى وعدل عن ذكر الضمير للتعليل فان علة استحقاقهم اللعن هو
كونهم من اصحاب السعير لا اعترافهم بذنوبهم **قوله** والايجاز قيل وجه التغليب هو المبالغة
والتعليل على وجه الايجاز ومن وهم ان الايجاز نكتة اخرى للتغليب فقد وهم فان كلا
منهما يتيسر بدون التغليب الا انه لا يكون على وجه الايجاز اقول لا يلزم من كون الايجاز
قيدا للمبالغة والتعليل ان لا يكون نكتة في حد نفسها اعني ان له جهتين جهة انضمام وجهة
استقلال ولا ينافي اعتبار احدهما اعتبار الاخرى ونظيره ان الشكر الجناني شرط لتحقق الشكر
اللساني والشكر الاركاني مع انه شكر مستقل في حد ذاته مع قطع النظر عنهما كما مر في اوائل
الفاتحة فلا حاجة الى دعوى ان تكون الفائدة مجموع الامور الثلثة فانها من ضيق العطن
كما لا يخفى **قوله** يخافون عذابه اى المضاف محذوف وقيل لا يخفى صحة المعنى بدون تقدير
المضاف بل هو المناسب لاستيجاب مغفرة واجر كبير ومعنى غيبته تعالى حينئذ كونه خفيا
لا يدركه الابصار ولا يتصف ببديهة العقل نعم لا يصح فيه الوجه الثاني من الوجوه الاربعة
اقول مسلك المصنف اولى لان الانسب بمقام حال المعذبين كون الخشية هنا من العذاب
بل لا يتصور الخشية من الله تعالى الا من حيث انه يقدر على العذاب فمنشأ الخشية هو العذاب
عند التحقيق واما خشية بعض العارفين من الله تعالى من حيث ذاته البحت فامر وراء طور
العقل ولا بحث لنا عنه **قوله** او لا يعلم الله اعترض بان من خلق حينئذ اما عام لجميع
المخلوقات فالتقييد بالحال تقييد للشيء بنفسه او عبارة عن السر والجهر فالتقييد بهما
مستدرك بالنظر الى ما عداهما ولغو بالنظر اليهما اقول لم لا يجوز ان يكون عبارة عن السر
والجهر ويكون الحال اشارة الى دليله والمعنى ان الله يعلمها لان علمه شامل لجميع الاشياء
فيتحقق علمه بهما فلا استدراك ولا لغو كما توهم بل الاولى ان يكون الموصول عبارة عن ذوي

سنان

كمال پاشازاده

سنان

سنان

ذوي العقول كما هو الظاهر بناء على انهم المخاطبون باسروا او اجهروا والعلم بهم يقتضي
العلم بسرهم وجهرهم والحال اشارة الى الدليل على ما عرفت **قوله** يستدعي ان يكون
ليعلم مفعول اى مفعول خاص اذ لو لم يكن كذلك لكان في قوة تقييد الشيء بنفسه انما
افادته مفعول عام فظاهر واما اذا نزل الفعل منزلة اللازم فكذلك ايضا اذ يراد بمصدره
الاستغراق في المقام الخطابي ثم ان هذا الكلام جار على كل واحدة من صورتي فاعلية
الموصول ومفعوليته يعني انه يجب في الاولى ان يقدر مفعول خاص وهو السر والجهر وفي
الثانية ان يخصص المفعول الذي هو الموصول بذوي العقول كما عرفت وفي هذا ظهر بطلان
توجيه الاحتياج الى التخصيص بان علمه تعالى يستفاد من الخلق لان الخالق للشيء لابد ان يكون
عالما فوجب ان يقدر مفعوله مثل ان يقال الا يعلم سر من خلق كما قيل لان مداره على اختصاص
الاحتياج بالصورة الثانية وعلى توهم الحاجة فيها الى التقدير وليس فليس هذا وأعترض
على المصنف اخذا من كلام الكشف بان المتبادر انه المستدعي له فقط حتى لو لاه لجاز قصد
العموم وليس كذلك لان قوله الا يعلم تذييل بعد التعليل بقوله انه عليم بذات الصدور
فالارتباط يقتضي ان يكون المعنى الا يعلم سركم وجهركم من يعلم دقايق الامور و
جلائلها اقول لا نسلم كون الارتباط مقتضيا للخصوص البتة اذ على تقدير العموم ايضا
يحصل ذلك بان يكون قوله الا يعلم في معرض العلة لقوله عليم بذات الصدور كانه قيل
انه عليم بالضمائر لان علمه شامل لكل شيء ولا شك في انتظام هذا الكلام **قوله** وهو مثل
قيل الواو بمعنى او فانه اذا جعل مثلا لم يكن المناكب مستعارة للجوانب او الجبال بل يشبه
الارض بالبعير على الاستعارة بالكناية ويثبت لها المناكب على التخييل ورد بان قوله
بل يشبه في حيز المنع لان الحمل على التمثيل ينافي ما ذكره من الاستعارة بالكناية والتخييل
بناء على ان شرط التمثيل بقاء المفردات على احوالها اقول مدار الرد على ان يكون بل
اضرابا عن قوله لم يكن فيكون تصويرا للتمثيل وليس كذلك بل هو اضراب عن قول المص
وهو مثل يعني ان الاولى ان يعدل عن التمثيل الى الاستعارة بالكناية لظهور العبارة
الكنائية فيها بل لا يتجه التمثيل لان مداره على ان يشبه الهيئة المنتزعة من مشي الماشي
في جوانب الارض او جبالها بالهيئة المنتزعة من وطي الراكب منكب البعير فيستعار العبارة
الدالة على الهيئة الثانية للهيئة الاولى ومقتضى ذلك ان يقال فطاوا مناكبها دون فامشوا
ثم ان الظاهر من قول المصنف فان منكب البعير ومن تفسيره المناكب بالجوانب او الجبال
ان يعتبر الاستعارة بالكناية في الارض ويجعل المناكب المستعارة لاحد الامرين بالاستعارة

كادوني

سنان

سعدي

سنان

التحقيقية قرينة للمكنية فلا وجه لجعلها تخييلية كما لا يخفى وقد يصحح عبارة الكتاب بان
المراد هو مثل ان لم يحمل المناكب على الجوانب وانت خبير بان هذا التقدير مما لا يقبله الفطرة
السليمة على انه مبنى على صحة التمثيل وهى غير مسلمة فالحق ان الواو بمعناه المشهور ولا تقدير
ههنا لكن المثل ليس بمعنى الاستعارة التمثيلية حتى يرد المحذور بل بمعنى مجرد التصوير
يعنى ان فى الكلام استعارة بالكناية وهذا تصوير لفرط التذليل فان المقصود من
الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابرازا لوجه الشبه فيه بصورته فى
المشبه به كما صرح به السيد السند فى لفظ المثل الواقع فى مبحث على هدى من ربهم من
الكشاف قوله على تاويل يريد انه من قبيل المجاز العقلى لا ان تقدير النظم كذا لان المفرد
اما فاعل الظرف لاعتماده على الموصول او مبتدا وحذف العائد المجرور وكذا الفاعل فى
مثل هذا المحل غير جائز وعبارة الكشاف خالية عن هذه الاشارة وكلام الامام صريح
فى التقدير كذا قيل لكن كلام الامام غير صريح فيه فانه لم يحكم على ذلك اللفظ بانه مقدر
بل قال تقدير الاية من فى السماء سلطانه وملكه وهذه العبارة تحتمل التاويل ايضا لانه
علق التقدير بالاية دون ذلك اللفظ فقط فيجوز ان يكون بمعنى تاويل الاية كما يجوز ان
يكون بمعنى التقدير اللفظى الكائن فى الاية بل الاول اظهر قوله فيخسف بكم فيها ظاهره ان يكون
الباء للتعدية والارض منصوبا على نزع الخافض كما هو اللائح من كلام الجوهرى حيث
قال خسف الله به الارض اى غاب به فيها ويحتمل ان يكون الخسف متعديا بنفسه والباء
للملابسة كما فى الحواشى السعدية ومن خطأه فقد اخطأ لما صرح به العلامة فى قوله تعالى
افامنتم ان يخسف بكم جانب البر حيث قال فان قلت بم انتصب جانب البر قلت بيخسف
مفعولا به كالارض فى قوله فخسفنا به وبداره الارض وبكم حال والمعنى ان يخسف جانب
البر اى يقلبه وانتم عليه واما كلام الجوهرى فهو وان كان ظاهرا فيما ذكرناه لكنه
ليس بصريح فيه فيجوز حمله على ما صرح به العلامة بان يكون بيانا لحاصل المعنى وكذا
عبارة الكتاب ايضا قوله فكيف نذير حذف الياء واكتفى بالكسرة رعاية للفاصلة
وكذا حال نكير وقيل الظاهر كون الانذار ما دل عليه قوله أأمنتم من فى السماء الاية لكن
وقوع ذلك العذاب لهم فى الدنيا غير ثابت فالوجه ان يكون الاية اعتراضا ويحمل على
انذارهم بعذاب الاخرة ويكون قوله ولقد كذب الذين الاية عودا الى الاول تاكيدا له
بالتمثيل اقول لا حاجة الى جعل الجملة اعتراضية اذ لا يجب فى صحة الكلام وقوع ذلك العذاب
لهم لان المعنى أأمنتم من هذا العذاب فستعلمون كيف نذيرى ان وقع لكم اذ ليس عنوان

سنان

سنان

سنان

سنان

عنوان الكلام الذى هو أأمنتم مقتضيا لوقوع العذاب قطعا حتى يكون قوله فستعلمون ايضا
على القطع بل العنوان على الاحتمال فكذا ما بعده ايضا لانه تتمة له فيجب التوافق بينهما قوله
يضممنها اذا ضربن قيل ويجوز ان يحمل على ان يضممنها الى جنوبهن بدون التحريك كما قد يشاهد
منهن احيانا وهذا دال على كمال قدرته بالامساك لان التحريك اعون على الطيران فاذا وقع
مع انتفائه كان لمحض الامساك واما حال ضربهن جنوبهن فاما مسكوت عنها او داخل
فى الصف تغليبا اقول ما ذكره من ضمهن بدون التحريك انما هو فى حالة نزولهن على الارض
وليس الكلام فيها بل فى حالة طيرانهن فى الهواء اذ لا يخفى ان الامساك انما يتصور فى حالة
الطيران دون حالة النزول نعم قد يقع ذلك الضم فى الجملة فى حالة الطيران ايضا لكنه
للاستظهار على التحرك فليس ذلك خارجا عما ذكره المصنف غايته ان ضمهن اما آنى او
ممتد فى الجملة فلا يتجه تخصيص العبارة بالحالة الثانية وجعل الاولى مسكوتا عنها او داخلة
فى الصف تغليبا قوله عديل لقوله اولم يروا ذهب ابو حيان الى ان من استفهامية وام
منقطعة بمعنى بل خاصة لئلا يجتمع الاستفهامان وقد صحح المصنف بقوله الا انه اخرج
الى اخره يعنى ان الاستفهام الثانى ليس على حقيقته بل انما اتى به للاشعار الذى ذكره و
ما له التوبيخ للكفرة وانت خبير بان افادة التوبيخ وامثاله من المعانى المجازية ليست مخصوصة
بهمزة الاستفهام بل توجد فى جميع الكلمات الاستفهامية كما نص عليه فى المطول وغيره ثم لا يخفى
ان القول بكون من استفهامية يستلزم القول بكونها للتوبيخ البتة سواء كان ام عديل
الهمزة او بمعنى بل اذ لا يمكن حقيقة الاستفهام من الله تعالى كما صرحوا به واذا تقرر الحمل على
المجاز فلا يلزم اجتماع الاستفهامين حقيقة حتى يلغو احدهما وهذا تحقيق ما اشار اليه
بعض الحذاق من انهم لم يعتدوا بلزوم اجتماع الاستفهامين محذورا فى مثله وبهذا ظهر ان
من آثر مسلك ابى حيان واعترض على المصنف قائلا وتوهم ان ام معادلة لقوله اولم يروا
مع القول بان من استفهامية مما لا تقريب له اصلا فلم يتنبه لما فى كلام المصنف من دفع
المحذور قوله ومن مبتدأ هذا على تقدير كونها استفهامية وقد يجعل موصولة فهى مبتدا
وهذا مبتدا ثان والذى مع صلته خبره والجملة صلة لمن بتقدير القول وينصركم خبره
وام اما منقطعة او متصلة قيل القرينة محذوفة بدلالة السياق على ان يكون المعنى
الذى له هذه الاوصاف الكاملة والقدرة الشاملة ينصركم وينجيكم من الخسف والحصب
ان اصابكم ام الذى يشار اليه ويقال فى حقه هذا الذى تزعمون انه جند لكم ينصركم من
دون الله وقيل لا حاجة اليه لان الاستفهام عن النصرة لا عن الناصر اقول بل الامر بالعكس

سنان

ابو السعود

سعدى

سنان

لان الظاهر ان يكون الاستفهام عما يلى كلمة ام وهو هنا الموصول الذى عبّر به عن الناصر
فلزم ان يقدر قرينة مثلها ثم ان الاحتياج الى تقدير القول فى صورة ان يكون من موصولة
اذ لو لم يقدر لم يوجد لها عائد فى صلتها ولا حاجة الى تقديره فى صورة كونها استفهامية
كما زعمه بعض المفسرين حيث صور المعنى اولا بقوله ام من يشار اليه من المجموع ويقال هذا
الذى هو جند لكم ثم صرح بكون الكلام مخرجا مخرج الاستفهام بل الاوجه لتقديره فى تلك الصورة
على ما حققه صاحب الكشف حيث قال لو جعلت استفهامية لكان قوله من يشار اليه
سؤالا عن تعيين المشار اليه ولو قيل فى جوابه مثلا الذى هو جند لكم لسد الكلام واما لو قيل
من يقال فيه هذا الذى هو جند لكم فيكون سؤالا عن تعيين من يصح فى شانه هذا القول
والسائل يسأل عن تعيينه بغير هذا الوصف المسلم ولا يصح فى جوابه ما يصح فى جواب الاول
فعلم انه لو جعل من استفهامية لم يصح ان يكون قوله ويقال عطفا تفسيريا له لمغايرتهما قوله
سالما من العثار قيل ذكر الامام له ثلث معان الاول هذا والثالث ما ذكره المصنف بقوله
وقيل المراد بالمكب الاعمى والثانى ان المتعسف الذى يمشى هكذا وهكذا على الجهالة والتحير
ولا يكون كمن يمشى الى جهة معلومة مع العلم واليقين وقد ذكر هذا فى الكشاف ايضا
وقول المصنف والجهة وقوله كمشى المتعسف يناسب هذا المعنى وبالجملة ففى كلامه خلط
اقول ليس فيه خلط فانه انما فسر المشى السوى بالمشى المقارن بالسلامة عن العثار دون
غيره واما قوله والجهة فانما وقع فى تفسير الصراط المستقيم ولا يلزم من اعتبار استواء
الجهة فى معناه اعتباره فى معنى المشى السوى ايضا وكذا قوله كمشى المتعسف اى محل تشبيه
وفى بعض النسخ كمشى المتعسف وهو الصحيح فانه انما وقع ايضا فى تصوير ما يقابل الصراط
المستقيم دون ما يقابل المشى السوى نعم يلزم من كون ذلك المشى على الصراط المستقيم
كونه الى جهة معلومة لا كمشى المتعسف على الجهالة والتحير لكن لا مدخل لهذا اللازم فى
مفهوم المشى حتى يلزم الخلط ثم ان بعض المفسرين فسر الصراط بطريق لا التواء فيه ولا اعوجاج
وفسر المستقيم بالا ميل فيه اصلا وقال فينتفى به الصعود والهبوط والعدول عن قصد
السبيل ثم اعترض قائلا من قصر على قوله مستوى الاجزاء والجهة فقد قصر اقول نزاع لفظى
فان استواء الاجزاء يقتضى انتفاء الصعود والهبوط واستواء الجهة يقتضى انتفاء
العدول عن قصد السبيل فظهر انه لم يزد على ما افاده المصنف الا تفصيلا فى العبارة
لا يستاهل قبل هذا من مشاهير الغلط والصحيح لا يكون اهلا لان يسمى طريقا على ما
صرح به فى درة الغواص اقول ليس بغلط كما زعمه صاحب الدرة لان العلامة ذكره فى

تلك
كمال پاشازاده
سنان
كمال پاشازاده
سنان
تلك

فى الاساس قائلا سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا كما مر فى الفاتحة قوله اى وعد
قيل بيانا فى قوله تعالى فلما راوه زلفة الاية حمل الوعد على ذينك الامرين اذ لم يقع شئ منهما اقول
انما يرجع ضمير راوه الى الوعد على تقدير كونه عبارة عن الحشر واما اذا كان عبارة عن ذينك
الامرين فهو راجع الى الحشر رأسا لانه مذكور فى ضمن قوله واليه تحشرون وانت خبير بانه لا يلزم
ان يجرى رجوع الضمير الى الوعد على كل واحد من تفسيريه بل يكفى اجراؤه على الراجح منهما كما
مر غير مرة فان قلت هذا الوجه يقتضى الخرازة لفظا ومعنى اما الاول فلبعد المرجع واما
الثانى فلاقتضائه الخلط بتخلل ما يتعلق بالعذاب الدنيوى بين امرين متعلقين بالاخرة
قلت لا نسلم البعد فكم من ضمير رجوعه الى ابعد من ذلك وكذا حديث الخلط فانه ذكر الخسف
والحاصب على وجه التصريح اولا ثم ذكر الحشر على ذلك الوجه ثانيا فقوله بعد ذلك ويقولون
ناظر الى الاول وقوله فلما راوه ناظر الى الثانى على طريق اللف والنشر المرتب قوله بل الظن
كانه ناظر الى احتمال كون المراد بالوعد ما وعدوا به من الخسف والحاصب فانه لم يقع
فعسى لا يجب مظنونه مع ان اكثرهم آمنوا وقبلوا الدعوة كذا فى الحواشى السعدية وبه
يندفع الاعتراض بمنافاة قوله فلما راوه لحمل الوعد على ذينك الامرين بعد ان يسلم رجوع
الضمير الى الوعد وذلك لانه عبر بصيغة المضى فى راوه عن وقوع ذينك الامرين بناء على ان
سوء حالهم كان يقتضى وقوعها لكن لم يحصل الوقوع لايمان اكثرهم فذلك الوقوع الذى
لم يحصل ابرز فى معرض الحاصل لقوة ما يقتضيه فان قلت انما يعبر بصيغة الماضى عما يتحقق
وقوعه فى الآتى دون ما لا يتحقق وقوعه فيه فالتعبير بها عنه يخالف القاعدة قلت ذكر
السيد السند فى مبحث يقيمون الصلوة انه لا يضعف تفرع المجاز عن مجاز آخر اذا كان
الاخر بمنزلة الحقيقة ولا يخفى ان نوع صيغة المضى المعبر بها عن المحقق الآتى تجوز او
اصل الى تلك المنزلة لشهرته فيه فلا يبعد ان يتفرع عنه تجوز آخر فى بعض افراده وهو
استعمالها فى غير المتحقق الذى نزل لقوة ما يقتضيه منزلة ذلك المحقق فصيغة راوه اما
كانت مجازا عن بعض المحققات الآتية بمنزلة الحقيقة بحسب النوع ثم استعملت فى هذا المعنى
تجوزا ثانيا ولعلك تستبعد هذا التحقيق فاستوضح مما ذكروه فى صيغة الفاعل فى مالك
يوم الدين من انها استعملت بمعنى الماضى مجازا ثم استعملت فى المستقبل المشبه بالماضى
فى تحقق الوقوع بتجوز آخر وهو ما لكية يوم الدين كما مر تفصيله فى موضعه ثم ان المعترض
زعم ان معنى قوله تعالى فستعلمون كيف نذير الاخبار بوقوع المنذر به ولو حمل على
الانذار بالامرين كما هو مقتضى قوله او ما وعدوا الى اخره يشكل الامر اقول لا شك ان

سنان
تلك
سنان
سنان

معناه الاخبار بكيفية المنذر به مشروطا بالوقوع ضرورة اقتضاء عنوان الكلام له
فان قوله تعالى انتم ليس على القطع بل على الاحتمال فكذا قوله فستعلمون لانه تتمة له كما مر
فلا اشكال في تلك الاية نعم ههنا اشكال لكنه مدفوع بما حققناه قوله جاء او ظاهر
قبل الاول من عان الماء او معن كلاهما بمعنى سال على وجه الارض والثاني مفعول من
العين يقال عانه اصابه بعينه فهو عائن وذاك معين ثم المناسب للمقام هو الثاني لان المقصود
الامتنان بتلك النعمة وذلك بوجوده وظهوره وان لم يجر سيما في منازل الوحي اقول بل
الاول انسب بالمقام فان السيلان مع كونه مستلزما لوجوده وظهوره على الاغلب
يتضمن مزية اخرى وهي كونه سببا لحيوة الارض فيكون ادخل في الامتنان ولا يقدح
في ذلك قلة وقوعه في منازل الوحي لان الامتنانات القرانية غير مختص بما يختص بتلك
المنازل تمت السورة والحمد لله على توفيقه والصلوة على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه السالكين لطريقه

سنان

٧١

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1824
Yeni Kayıt No. : 1488/7
Tasnif No. : 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعلنا من الفائزين بدرك صفاته بالصدق والاخلاص ٭ وفضلنا
على ساير الامم بانزال القرآن علينا بالاختصاص ٭ والصلوة والسلام على حبيبه محمد المختص
بالشفاعة والاستخلاص ٭ وعلى آله واصحابه المبشرين بالفوز والنجاة والخلاص ٭ والشكر
للجليل الذي جعل حافظا للمؤمنين ٭ وحاميا للمسلمين ٭ الوزير المفخم والدستور المكرم سيف
الدولة والدين ٭ محب العلماء والمتقين ٭ مربي الفضلاء والصلحاء ٭ قامع الاشرار والاشقياء ٭
رافع المنار الشريعة النبوية ٭ ناصب رايات العلوم الدينية المصطفوية ٭ خافض جناح
الرحمة لاهل الحق واليقين ٭ مادّ سرادق الامن بالنصر العزيز والفتح المبين ٭ الذي املاء الارض
قسطا وعدلا ٭ ولا يرضى لعباد ربه جورا وظلما انار الانام في ظل امان ٭ وافاض عليهم سجال
العدل والاحسان الذي عمّ انعامه فيما بين الناس خفيا واشتهر في الافاق اعني حضرة محمود باشا
خلد الله اسباب عظمته وجلاله ٭ وشيد اطناب عدله وافضاله ٭ فجعلت هذه الرسالة
خدمة لسدته السنية وهدية لعتبته العلية رجاء منه ان ينظر بعين عنايته ويتوجه عليها
بعض خاتم مطالعته لترويج بين الناس مصونا من وسوسة الخناس والله الهادي
الى سبيل الرشاد وهو المفيض والمعطي للخير والسداد ٭

سورة الاخلاص مكية وقيل مدنية وهي اربع ايات

بسم الله الرحمن الرحيم

قل هو الله احد الضمير للشان والله احد هو الشان كقولك هو زيد منطلق كانه قيل الشان هذا
وهو ان الله واحد لا ثاني له فان قلت ما محل هو قلت الرفع على الابتداء والخبر الجملة فان قلت
فالجملة الواقعة خبرا لابد فيها من راجع الى المبتداء فاين الراجع قلت حكم هذه الجملة حكم المفرد
في قولك زيد غلامك في انه هو المبتداء في المعنى وذلك ان قوله الله احد هو الشان الذي
هو عبارة عنه وليس كذلك زيد ابوه منطلق فان زيدا والجملة يدلان على معنيين مختلفين
فلا بد مما يصل بينهما   او لما سئل عنه يعني الذي سألتموني وصفه هو الله فاحد
بدل من قوله الله او خبر ثان هذا ما ذكر في الكشاف والبيضاوي وكثرت الروايات
في نزول هذه السورة روى ابو العالية عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان المشركين
قالوا لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انسب لنا ربك فانزل الله تعالى هذه

السورة وروى ابو الطيبان وابو صالح عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عامر بن طفيل
واربد بن ربيعة اتيا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال عامر الى ما تدعونا يا محمد فقال الى الله
قال صفه لنا امن ذهب ام من فضة ام من حديد ام من خشب فنزلت هذه السورة
فاهلك الله اربد بالصاعقة وعامرا بالطاعون وقال الضحاك وقتادة ومقاتل جاء
ناس من احبار اليهود الى النبي عليه الصلوة والسلام فقالوا صف لنا ربك لعلنا نؤمن
بك فان الله تعالى انزل نعته في التورية فاخبرنا من اي شيء هو وهل ياكل وهل يشرب وممن
ورث ومن يرثه فانزل الله تعالى هذه السورة وعن ابن عباس ايضا رضي الله عنهما قالت
قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني وصفه هو الله
وقال في الكواشي سألوا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن معبوده فقالوا صف لنا ربك
وانسبه لنا فارتعد رسول الله وخر مغشيا عليه فقال كيف تسألوني عن صفة ربي ولو اني اتوني
ان اصف لكم لم اقدر على ذلك فهبط جبرئيل عليه السلام فقال يا محمد قل لهم هو الله احد وانت
خبير بان هذه الروايات تقتضي ان يرجع الضمير الى ما سألوا عنه فجعله ضمير الشان عدول عن ظ
الروايات وتحوج الى كثرة الاعتبارات قال ابن الحاجب ضمير الشان غايب يفسر بالجملة المذكورة
بعده اي يكون الجملة موضحة في الجملة للضمير فلا منافاة بين ما قاله ابن الحاجب وبين ما قاله
صاحب الكشاف من ان الجملة الواقعة بعد ضمير الشان تكون خبرا له وقرأ عبد الله وابي رضي الله
عنهما هو الله احد بغير قل مع الاتفاق على انه لا بد منه في قل يا ايها الكافرون ولا يجوز
في تبت ولعل ذلك لان الكافرون مساخة الرسول ومواد عتهم وتبت معاتبة عمه فلا يناسب
ان يكون منه ولما هذا فتوحيد يقطع به تارة ويؤمر بان يدعو اليه اخرى وروي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قرأ الله احد بغير قل هو وقال من قرأ الله احد كان بعدل القرآن وقرأ الاعمش هو الله
الواحد وقرئ احد الله الصمد بغير تنوين اسقط لملاقاته لام التعريف لان التنوين يدل على التنكير
واللام على التعريف فاستنكر اجتماع اداتي الضدين وان لم يكن في كلمة واحدة الله الصمد
هو السيد المصمود اليه في الحوائج كلها من صمد اذا قصد وهو الموصوف به على الاطلاق فانه
يستغني عن غيره مطلقا وكل ما عداه يحتاج اليه في جميع جهاته عن ابن عباس رضي الله عنهما
الصمد الذي لا جوف له وقال الشعبي الذي لا ياكل ولا يشرب وقيل تفسيره ما بعده وروى
ابو العالية عن ابي بن كعب قال الصمد الذي لم يلد ولم يولد لان من يولد سيموت
ومن يرث يورث منه وعن سعيد بن جبير هو الكامل في جميع صفاته وافعاله وقال
السدي هو المقصود اليه في الرغايب المستغاث به عند المصايب يقول العرب صمدت

فلانا اصمد صمدا بسكون الميم اذا قصدته والمصمود صمد بفتح الميم وقال عكرمة الصمد الذي ليس
فوقه احد وهو قول علي رضي الله عنه والظاهر ان كلا ذلك تفسير بلازم المصمود اليه اي المحتاج اليه
في الامور كلها وتكرير لفظ الله الدال على الالوهية مع ان الموضع موضع الضمير وهو اخصر للاشعار
بان من اتصف بالالوهية اتصف بالصمدية ومن لم يتصف بالصمدية لم يتصف بالالوهية
والضمير لا يدل الا على الذات فاورد لفظ الله ليدل على الذات والصفة ويدل ايضا على استلزام
الالوهية للصمدية بناء على ان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ قال القاضي البيضاوي رحمه
وتعريف الصمد لعلمهم بصمديته بخلاف احديته وانت تعلم ان الاحرى ان يعلل تعريف الصمد بان يقال
ليفيد حصر الصمدية على الله تعالى بناء على ان تعريف المسند يفيد حصره على المسند اليه مع ان علمهم
بصمديته غير معلوم لانهم لو علموا بالصمدية واعتقدوها لم يعبدوا غيره تعالى من اللات والعزى
على ان سوالهم عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقولهم صف لنا ربك وجوابه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بقوله هو الله احد الله الصمد الى آخر السورة يدل دلالة ظاهرة على انهم لم يعرفوا الله تعالى
بتلك الصفات المستلزمة للمعبودية وايضا هذا مخالف لما هو المشهور فيما بين الجمهور من
ان الاحوال قبل العلم بها اخبار وبعد العلم بها اوصاف واقول انما كرر ذكر الله لان المقصود الاقصى
والمطلوب الاعلى في جوابهم ذكر اتصافه تعالى بالالوهية المستتبعة لساير الصفات الثبوتية و
السلبية ليعرفوه تعالى بالالوهية ويعتقدوها حتى يتبرؤا عن الآلهة الباطلة ويتنفروا عن المعبودات
الفاسدة فكان ذكر الله اهم فكرره اشعارا بذلك واخلاء الجملة عن العاطف لانها كالنتيجة للاولى او كالدليل
عليها لم يلد لانه لم يجانس شيئا حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالد ويدل على هذا
المعنى قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ولم يفتقر الى ما يعينه او يخلف عنه لامتناع الحاجة
والفناء عليه قال القاضي البيضاوي رحمه الله لعل الاقتصار على لفظ الماضي لوروده ردا على من قال
الملئكة بنات الله او المسيح ابن الله او ليطابق قوله ولم يولد وانت خبير بانه لا تزاحم بين النكات
فالاحسن ان يقال انه رد لقول مشركي العرب حيث قالوا الملئكة بنات الله وقول اليهود عزير ابن
الله وقول النصارى المسيح ابن الله فالتخصيص ليس بجيد ولم يولد لان كل مولود محدث وجسم
وهو قديم وليس بجسم ولانه لم يفتقر الى شيء ويسبقه عدم ولم يكن له كفوا احد اي لم يكافئه
ولم يماثله ويشاكله احد من صاحبة وغيرها والاصل في الظرف اللغو ان يؤخر عن الفاعل والمفعول
الا انه لما كان المقصود الاهم نفي المكافاة والمماثلة عن ذاته تعالى قدم تقديما للاهم ويجوز ان يكون
حالا من المستكن في كفوا لانه بمعنى المكافئ والمماثل او خبرا لم يكن ويكون كفوا حالا من احد مقدما
عليه ويجوز ان يكون احد خبر مبتدأ محذوف اي هو احد وقرئ كفوا على قراآت مختلفة كفؤا

كفوا بضم الكاف والفاء وبضم الكاف وكسرها مع سكون الفاء وبقلب الهمزة واوا بضم الكاف
والفاء وبضم الكاف وسكون الفاء ويحتمل ان يكون تاخير احد لرعاية الفواصل وربط الجمل
الثلث بالعطف لان المراد منها نفي اقسام الامثال فهي كجملة واحدة مبنية عليها بالجمل الثلث
او و الله تعالى الى رسوله محمد المختار عليه الصلوة والسلام وعلى آله الاخيار بما يدل
على ذاته ويحتوي على صفاته الثبوتية والسلبية فقوله هو الله اشارة الى من هو خالق
الاشياء وفاطرها وفي طي ذلك وصفه تعالى بانه قادر عالم لان الخلق يستدعي القدرة والعلم
لكونه في غاية احكام واتساق وانتظام وفي ذلك وصفه بانه حي مريد للمرادات
سميع للمسموعات بصير للمبصرات والاتصاف بهذه الاوصاف يستدعي الاتصاف
بسايرها بلا خلاف كما لا يخفى على ذوي الانصاف المصونين عن الجور والاعتساف
وقوله احد يدل على مجامع الصفات اذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات
عن انحاء التركيب والتعددات وما يستلزم احدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة
في الحقيقة واللوازمات ويدل ايضا على خواص تلك الاوصاف كوجوب الوجود والقدرة والعلم
والحكمة التامة المقتضية للالوهية اذ الاتصاف بتلك الصفات يستلزم الاتصاف
بهذه الخواص التابعات وقوله الصمد وصف له بانه لا يحتاج اليه الا هو واذا كان
هو محتاجا اليه لجميع القاصدين فهو غني عن العالمين وقوله لم يلد نفي للشبه والمجانسة
ووصف له بالابدية والآخرية وقوله لم يولد وصف له بالقدم والاولية هو الاول
والآخر هو الباطن والظاهر وقوله ولم يكن له كفوا احد تقرير لتلك الاوصاف وبت
للحكم بها اذ الموجود الذي لم يكن له ضد ولا ند ولا شبيه ولا شريك يلزم ان يتصف
بهذه الاوصاف واعلم انه ذكرت في هذه السورة بالمطابقة ستة اوصاف ثلثة
بطريق الاثبات وهي كونه الها ومعبودا للمخلوقات وكونه واحدا لا يشاركه شيء في الذات
ولا في الصفات وكونه محتاجا اليه في الحوايج كلها صغيرها وكبيرها اصولها وفروعها وثلثة
بطريق السلب والنفي وهي انه تعالى لم يكن والدا كما كان مريم ولا مولودا كما كان عزير وعيسى
عليهما السلام ولم يكن له مشابه ومماثل كما كان لساير الآلهة الباطلة عن ابي هريرة
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له
ذلك وشتمني ولم يكن ذلك فاما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بداني وليس
اول الخلق باهون علي من اعادته واما شتمه اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الاحد
الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد وانما سميت هذه السورة بالاخلاص

لان العبد اذا قراها واعتقد بما فيها يخلص من الشرك فكان الاخلاص حالها وصفها
فسميت به تسمية للشئ بوصفه وهذه السورة لاشتمالها مع قصرها على جميع المعارف الالهية
والرد على من الحد فيها جاء في الحديث انها تعدل ثلث القرآن فان مقاصده محصورة في بيان
العقايد والاحكام والقصص وكلها مشار اليها فيها ومن عدلها بكله اعتبر المقصود بالذات
من ذلك عن ابي سعيد الخدري ان رجلا سمع رجلا يقرء قل هو الله احد يرددها فلما اصبح
اتى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فذكر ذلك له وكان الرجل يتقللها فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم والذي نفسي بيده انها تعدل ثلث القرآن وعن ابي الدرداء ان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايعجز احدكم ان يقرء ثلث القرآن في ليلة قلت يا رسول الله من
يطيق ذلك قال اقراء قل هو الله احد وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال اقبلت مع رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم فسمع رجلا يقراء سورة الاخلاص فقال رسول الله صلى الله عليه
وجبت فسالته ماذا يا رسول الله قال الجنة وعن انس قال قال رجل لرسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اني احب هذه السورة قل هو الله احد قال حبك اياها ادخلك الجنة صدق
الله العظيم وبلغ رسوله الكريم ونحن على ذلك
من الشاهدين اللهم اجعلنا من الشاهدين
الصالحين واحشرنا في زمرة المؤمنين
المخلصين تمت الرسالة المنسوبة
الى الذي كان وحيد عصره وفريد
دهره المرحوم المغفور
مولانا محمد امين الشهير
بصدر الدين زاده
الشرواني رحمهما
وجميع العلماء
آمين

بو تفسیرك صدر الدین زاده یه نسبتی جای تأمل در
چونکه اثرینه دیباجه ده محمود پاشایه اتحاف ایلدیکی
یازیلیدر . محمود پاشا شاید فاتحك وزیری محمود پاشا
ایسه تاریخا صدر الدین زاده دن ایکی کمسه عصر
مقدم در . زیرا صدر الدین زاده نك وفاتی
۱۰۶۲ در . مگر که سلطان احمد دوری صدر اعظم لرندن
بر محمود پاشا بولونمش اوله . حرره

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1824
Yeni Kayıt No. : 1488/8
Tasnif No. : 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

ان احسن ما يفتتح به ابواب المرام • وخير ما يستفتح به من الملك العلام • حمد الله الذي فتح للمؤمنين
فتحا مبينا • وانزل السكينة في قلوبهم • وكان لهم نصرا ومعينا • واولى ما يختم به ختام الكلام •
ويستكشف به كروب الانام • الصلوة على محمد الذي غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وهداه
صراطا قويما وعلى آله الذين بايعوه تحت الشجرة • فعلم ما في قلوبهم وكان الله بكل شيء عليما وبعد
فيقول افقر الخلق الى الجناب الصمداني محمد امين بن صدر الملة والدين الشرواني بلغهما الله الخير والاماني
لما رايت ان الحوادث فتحت ابوابها والنوائب اطالت انيابها • وتلاطمت امواج الفتن في البلاد •
وتراكمت انواع المحن في العباد آثرت الافتراق على الاجتماع وبدلت الاتصال بالانقطاع • فهاجرت
من الاوطان والاطلال وفارقت الابناء والاخوان والتزمت الاسفار وركبت قفار القفار وطفقت
اجوب من ارض الى ارض واسير في الاقطار بالطول والعرض حتى وفقت بالفوز الى المطلب
الاسنى • والمقصد الاعلى • وهو زيارة الحرمين الشريفين شرفهما الله مدى اختلاف الملوين •
فلما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالاركان من هو ماسح وشدت على دهم المهاري رحالنا
ولم ينظر الغادي الذي هو رائح اخذنا باطراف الاحاديث بيننا وسالت باعناق المطايا الاباطح
حتى انخنا بمدينة السلام اعني محروسة دمشق الشام • ففتحنا العين على جنة النعيم • بلدة
طيبة ومقام كريم لقد جمعت فيها المحاسن كلها الا ان رجالها ميدان الفاضل فيها مطروح في زوايا
الخمول • ومرفوع فوق الرؤس كل بليد مجهول ترى كل خليع الغدار • قد لبس العمامة • وتقصر كل عار
عن المعالي تزيا بزي التقدم والامامة فلما شاهدت الحال على هذا المنوال ووضح ما اعترض في احوال الزمان
من اختلال الامن والامان استرحت بالخمول والانكسار • وانزويت في هذه الديار والتزمت
قرع باب المناجاة لاجي منتظر من رحمة الله بعد الشدة الفرج • فاذا شمس المراد قد طلعت من
مغربها وتلالا وجه الارض نورا • وامتلا العالم من مشرقها بهجة وسرورا فاصبحت الارض امنة
الاطراف والدنيا ساكنة الاكناف • ونادى المنادي حي على الفلاح والمراد • وانطلق ملا البلغاء منهم
ان امشوا واصبروا ان هذا الشيء يراد وهو الصاحب العادل الذي اشرق من جبينه نور الهدى
وارتفع بيمن معدلته رايات الاسلام والتقى الحاوي للفضيلتين العلمية والعملية الجامع للرياستين
الدينية والدنيوية ملاذ افاضل الامم المتخلق بمكارم الاخلاق وعوالي الهمم جامع شتات المعالي محي
رفات الاعالي • حامي حوزة الاسلام عن الانهدام رافع ظلم الظلام بالسيف والاصطلام مفيض الآلاء

الافضال والانعام على الورى سيما علماء الاسلام عمر برافته الاقليم • وزين بمدحته الاقلام •
وانبسطت موائد فواضله على صفحات الدهور والاعوام • الطائر صيت جلاله كالامطار في الاقطار
الشائع اخبار افضاله كالامثال في الامصار • غاية همته اعلاء كلمة الله نهاية نهمته جمع شتات
خلق الله مبتز اساس العدل مطرز لباس الفضل شمس الضحى بدر الدجى غيث الندى ليث الوغى
ازهر ما صارمه في حديقة الهيجاء ازهر الفتح والظفر وامطر نصال سهمه على البغاة امطار الطوح
والخسر انسان عين الوزارة وغرة حدقة الامثال الفائز في الفضائل بالقدح المعلى وفي محاسن
الشمائل بالنصيب الاعلى شمس الدين المبين مقصود الورى ومراد المسلمين معتمد اعيان الملة الاحمدية
اسوة اركان الدولة العثمانية اصف سليمان الزمان اصف اجفان الاعيان عتبته العلية محط رحال
الافاضل وسدته السنية ملقى المنى والنوائل اعني به الصاحب الاعظم والوزير الافخم الذي
اعزه الله الذي يعز من يشاء المدعو في عالم الابداء والانشاء لازالت الافلاك
دائرة على مراده وانوار الصدق واليقين ساطعة في فؤاده ولحوظة الاسلام ركنا ركينا ولبيضة
الدين حصنا حصينا وما برح ظل ركنه مشربا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال •
اللهم اجعل جناب جلاله معادن اليمن والكرامة ومواطن الامن • وزده توفيقا على اعلاء
السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتوصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورة •
وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورة • ورايات اقباله برياح الظفر منشورة وآماله في الدارين
محصلة وميسورة والجاء الممالك بحسن تدبيره ومساعيه الجملة معمورة وحافاتها بتواتر
ذوارف عوارفه مغمورة ولما حال الحال وآل الامر الى ما آل من انكشاف الغم وزوال الظلم ورجع
الامن والامان بيمن دولة هذا الوزير العظيم الشان تحببت ان اخدم سدته السنية وحضرته
السنية بتحفة تشاكل ما في خزائنه الكريمة وتماثل ما فيها من الدرر اليتيمة • وتذكرت ان اجل البضائع
والتحف في حضرته العلية المسائل العلمية وانفس الهدايا في سدته الرفيعة المطالب الدينية
واذ لا اجل عندي اهديها ولا مال فليسعد النطق ان لم يسعد الحال فاخترت نبذة من
تفسير بعض السور القرآنية وتاويل بعض الحكم الفرقانية وخصصت سورة الفتح من بينها
وشمرت عن ساق الجد لتفسيرها وتبيينها اذ فتح الله له فتحا مبينا • وقطع على يديه دابر القوم
الذين ظلموا واعتلم عذابا مهينا • والمترقب من حضرة التلقي بالقبول فانه غاية المسؤل
وانه ليتحجب ذيل الاغماض والاعراض عن مواقع الزلل والاعتراض • فما ان الاكون يهدى الى الشمس
ضياء والى السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاذ علم لم يفز به ابناء الزمان •
ووصل الى ما تقاصر عنه اكثر الاقران فلا غرو ان حضرة المخدوم ان التفت لفت الافاضل

ونزل على حسب اختلافهم في المنازل فقد بلغ السيل الزبى وجاء الشك ان يحصى والحاصل
المكي واليه الرجعى قال الامام البيضاوي في تفسيره هي مدنية نزلت في مرجع
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية انتهى وهذا يلايم كونه اخبارا عن صلح الحديبية
على ما سنفصل فان قلت نزولها في المرجع من الحديبية ينافي كونها مدنية قلت للعلماء في المكي
والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو
بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا يثبت الواسطة فما نزل في الاسفار ليس بمكي ولا مدني
الثالث ان المكي ما وقع خطابا لاهل مكة والمدني ما وقع خطابا لاهل المدينة هذا فاطلاق
المدنية على هذه السورة بناء على الاصطلاح الاول الاشهر ٥ بسم الله الرحمن الرحيم انا فتحنا لك
الفتح هو الظفر بالبلد عنوة او صلحا فهذا وعد من الملك الفتاح للرسول المبعوث بالسيف والرماح
بفتح مكة او بفتح ما اتفق له في سنة صلح الحديبية من فتح قلاع خيبر والفتح الموعود وان لم يكن
واقعا بعد فكان حقه صيغة المستقبل الا ان التعبير عنه بالماضي لتحقق وقوعه والتعبير عن المستقبل المتحقق
الوقوع بصيغة الماضي شايع سيما في الاخبار الالهية مثل ونادى اصحاب الجنة الاية مع ما فيه من التنبيه
على ان المستقبل والماضي عنده تعالى سيان ليس عند ربك صباح ومساء وستسمع من تحقيق هذا الكلام
وتوضيح ذلك المرام ان شاء الله تعالى فعلى هذا في الفعل تجوز اما باعتبار الزمان او باعتبار الحدث وعلى اي
تقدير ففي الفعل استعارة تبعية اما على الاول فتوجيهه انه شبه الزمان المستقبل بالزمان الماضي
بجامع كونه ظرف الامر المتحقق فاستعمل اللفظ الموضوع بصيغة الماضي في المستقبل والمصدر
باق على حاله لم يتغير معناه فالاستعارة في الصيغة والهيئة اولا اذ هي الدالة على الزمان الماضي وبواسطة
في الفعل كما في صورة الاستعارة فيه بواسطة المصدر الا انه بواسطة الجوهر والمادة وهذا بواسطة
الهيئة والصيغة واما على الثاني فتوجيهه انه شبه الحدث الواقع في المستقبل بالحدث الواقع في الماضي
فاستعمل الدال على الثاني في الاول الا ان التغاير في الاستعارة التبعية التي في المصدر في المشهور كما في قتل
بمعنى ضرب ضربا شديدا ذاتي وههنا اعتباري هذا ويمكن توجيه صيغة الماضي ايضا بان يقال الفتح
لقوة الاسباب المتاخذة في حصول الفتح كما يقال حين انعقاد البيع ان اشتريت كذا يمكن ان يقال
هذا من باب التفاؤل لاجلال ح ولو نوقش في التفال في كلام رب العزة نقول بعد التنزل عن انه
لنشاط السامع انه على طريق اسلوب كلام العباد تقريبا الى فهمهم وكذا يمكن ان يكون ذلك لاظهار الرغبة
في وقوعه من المتكلم على نسق كلام العباد او من السامع وقيل يجوز ان يقال الارادة ههنا مقدرة
اما على سبيل الحذف او على طريق المجاز المرسل كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الاية واذا قرأت القرآن

القرآن فاستعذ بالله وهذا مطرد في جميع الافعال الاختيارية انتهى وفيه ان ارادته تعالى لا يتخلف
عن المراد انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فلا يتصور ان يتحقق ارادة الفتح في الماضي
ولا يكون الفتح متحققا بعد او المراد من الفتح الصلح وهذا اخبار عن صلح الحديبية فلا تجوز
في الفعل ح باعتبار الزمان بل باعتبار المصدر لان هذا الصلح لما وقع بعد ظهوره عليه السلام على
المشركين وغلبته عليهم حتى اضطروا الى الصلح وجنحوا للسلم كان هذا الصلح شبيها بالفتح فعلى هذا
يكون في الفعل ايضا استعارة تبعية على النحو المشروح او نقول ان الصلح لما وقع سببا لفتح مكة
وفتح ساير مواضعهم فسمى الصلح فتحا تسمية للسبب باسم المسبب فكان الفتح مجازا مرسلا ففي
الفعل مجاز مرسل تبعا للمصدر فينبغي ان يسمى مجازا مرسلا تبعيا لكنهم لم يتعرضوا لهذا ولم
يسموه باسم التبعي لكن بقي الكلام في وجه فائدة الخبر حين تفسيره بصلح الحديبية مع انه معلوم
للمخاطب منقول فانه حينئذ بالنسبة الى السامع غير المخاطب صحابة او غيرهم او نقول كون الصلح
واقعا وان كان معلوما للمخاطب لكن كونه فتحا لعله غير معلوم ولهذا سال رسول الله صلى الله
عليه وسلم عن كونه فتحا على ما في الكشاف او نقول العلة فايدته ترتب العلة عليه وهو قوله
ليغفر لك الله او المراد بالفتح غلبة الروم على فارس اذ فرح به المسلمون فلا تجوز في الفعل باعتبار
الزمان ولا باعتبار المصدر لكونه اخبارا ح عما ثبت وتحقق الآن في هذه الوجوه الثلثة وهو ان
يراد بالفتح فتح مكة او الصلح او غلبة الروم مجاز عقلي من جهة ان الفتح والصلح فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم او عسكره ونسبته اليه تعالى من جهة انه سببه او موجده والنكتة في ارتكاب
هذا المجاز والعدول عن الاصل تعظيم شان الفتح او الرسول عليه السلام او المؤمنين ثم ان عادة
العظماء ان يعبروا عن انفسهم بصيغة المتكلم مع الغير لان ما صدر عنهم في الاكثر باستخدام توابعهم
ولهذا جرى عادته سبحانه وتعالى ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصيغة وما قيل من ان
اسناده الى نون العظمة لاسناد افعال العباد اليه خلقا وايجادا فهو وان كان مصححا
لهذا المجاز لكنه بمعزل عن ترجيحه على الحقيقة التي هي الاصل على انه انما يصحح اصل الاسناد من غير
خصوصية كونه الى نون العظمة لجريانه على تقدير اسناده الى تاء الوحدة ايضا فان قلت
لعل المراد ان افعال العباد كلها لما كانت مخلوقة له تعالى كان نسبة الفتح والصلح اليه تعالى اسنادا
الى ما هو له فهو حقيقة لا مجاز قلت ما هو له عبارة عما كان الفعل او معناه حقه ان يسند اليه
في العرف بان يكون قايما به ويكون هو محلا وموضوعا له سواء كان مخلوقا له او لغيره صرحوا به
كيف ولو كان كذلك لكان اسناد جميع الافعال الى موضوعاتها ومحالها مجازا وصح اسنادها
اليه تعالى حقيقة كالصوم والصلوة وغير ذلك هذا ويمكن توجيه نسبته الى ذاته المقدسة

هذا انما على ما هو المتبادر من النظم واما ما نقلنا ... البلاغة ... منه

بان يجعل استعارة مكنية او يراد بالفتح خلقه وايجاده او يكون المجاز في الهيئة التركيبية الموضوعة
للاسناد الى ما هو له لكونه مستعملا في الاسناد الى غيره او يكون من قبيل الاستعارة التمثيلية والوجوه
الثلثة الاول تما ذكره القوم في المجاز العقلي في مثل انبت الربيع البقل واما الوجه الرابع فما ابداه بعض
المحققين هذا او المراد بالفتح الحكومة والقضاء بان يكون ماخوذا من الفتاحة بمعنى الحكومة اى قضينا
لك على اهل مكة ان تدخلها من قابل فلا تجوز فيه اصلا لا في المادة ولا في الهيئة ولا في النسبة اى فتح
الاسلام بالحجة والسنان ويرد عليه ان هذا امر ظاهر لا ينفع في تطييب خواطر المسلمين في الحزن عن
دخول مكة شرفها الله واما تاكيد هذا الحكم بايراد كلمة ان واسمية الجملة وتكرير الحكم بتقديم المسند اليه
مع عدم انكار المخاطب فلكون السامعين منكرين له او ان هذا الحكم لغرابته وعظم شانه مظنة الانكار
والتعجب او لان المتكلم المخاطب راغب فيه وله نشاط به او نعول المخاطب وان لم يكن منكر للحكم الا انه
متردد فيه فذكر ان دفعا لتردده فلزم منه تقديم المسند اليه لان ان لا يدخل على الفعل فلزم منه
تكرير الحكم فكثرة التاكيد لازم ليس مقصودا لذاته فيكفي في مقابلة المتردد على انه لا يجوز ان لا يكون
تقديم المسند اليه للتقوية بل للاختصاص رد الزعم السامع دون المخاطب واما وجه تقديم ذلك
على المفعول المطلق فهو للاشارة الى ان الاهتمام بكون الفتح نعمة له عليه السلام اقوى من الاهتمام
بشان كونه فتحا مبينا ولما حذف المفعول فالقصد الى نفس الفعل والايذان بان مناط التبشير
نفس الفتح لا خصوصية المفتوح ولهذا ذكر المفعول المطلق وهو قوله تعالى فَتْحًا مُبِينًا اى
بينا لا يدفع ومكشوفا لا يتضح اما على تقدير كون المراد فتح مكة فكونه مبينا ظاهر واما اذا كان
المراد صلح الحديبية فلانه صار سببا لتفرغه عليه السلام لفتح ساير المواضع وظهرت فيه ايات
عظيمة حيث بويع بيعة الرضوان وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وبلغ الهدى محله وظهرت
الروم على فارس ففرح به المسلمون وصار سببا لصدق ما وعده عليه السلام كما مر في سورة الروم
فصار سببا لاعتقادهم ونزح ماء بئر الحديبية حتى لم يبق فيه قطرة فتمضمض رسول الله صلى الله
عليه وسلم ثم مجه فيها فدرت بالماء حتى شرب جميع من كان معه عليه السلام ثم ان ههنا بحث كلامي
وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا على ما هو طريق اهل السنة يلزم الكذب
في الاخبار الماضية مثل فتحنا واعطينا لان صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور
السبق على الازل واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي وغيره لعدم الزمان وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب المتعلقات وحدوث الازمنة لكن تحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظي عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم فان اشتهيت تحقيق هذا المطلب على ما ينبغي ما ستمع كانا عليك لتثبت به

به فوادك وهو ان اشتمال الكلام النفسي على المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنظر
الى زمان المخاطب لا الى زمان المتكلم كما اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت
اليك زيدا مع انه حين ما يكتبه لم يتحقق الارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك
مخاطبا وتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا وكان قبل ذلك كذا ولا شك ان هذا
المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة
الى زمان المتكلم فالكلام النفسي لكونه خطابا مستوجبا للمخاطب مقدر لا يلاحظ فيه الا ازمنة
المخاطبين المقدرين وما اعتبره ائمة العربية من حكاية الحال الماضية واعتبار المضي والحضور
والاستقبال في الجملة الحالية بالقياس الى زمان الفعل لا زمان التكلم قريب منه جدا والله
القريب المجيب وقوله تعالى لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مع ما عطف عليه ليس غرضا وعلة غائية للفتح
لان افعاله تعالى غير معللة بالغرض على ما حقق في موضعه بل غاية للفتح والعدول عنه الى الغيبة
واظهار اسم الله لتعظيم شان الرسول عليه السلام وتفخيم امر المغفرة مع ساير ما انتظم معه في سلك
الغاية مع ما فيه من الايماء الى ان كل واحد من الغايات مترتبة على صفة من صفاته دون اخرى
لكون اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ثم ان الجمهور على انه لا يجوز على الانبياء المعصية وجوزه
بعض الخوارج وتفصيل المقام في علم الكلام والقائلون بجواز صدورها عن الانبياء استدلوا
بايات منها هذه الاية الكريمة فان المغفرة بعد تقدم الذنب دال على تحقق الذنب والجواب انه
قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه
قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته ذنبا استعظام
لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه
فالمعنى ليغفر لاجلك مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ اى ذنب امتك وَمَا تَأَخَّرَ اى من ذنبهم واما ما يقال
ان المعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبوه من الذنب بالنسبة اليك كايذائهم اياك على ان يكون
المصدر مضافا الى المفعول فضعيف فان ذلك انما يتاتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها
والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه ما لا يقبله الطبع السليم وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ النعمة
ما تستلذه النفس من الطيبات وهي اما دنيوي او اخروي والاول اما وهبي او كسبي
والوهبي اما روحاني كنفخ الروح وما يتبعه او جسماني كتخليق البدن وما يتبعه والكسبي
اما تخلية او تحلية واما الاخروي وهو مغفرة ما فرط منه وتبوئه في مقعد صدق والمراد من
اتمام النعمة اما استيفاء جميع هذه الاقسام واما تكميل نعمة الدين اى يكمل دينك ويظهره على الدين
كله ولو كره الكافرون ويزداد اهله يوما فيوما قاهرين على اهل الملل الباطلة وَيَهْدِيَكَ

هداية تليق بشأنك فان هداية الله تعالى اعني دلالته بلطف على ما يوصل الى البغية مع كونها متنوعة
الى انواع لا تكاد تحصى منحصرة في اجناس مترتبة ولها مرتبة منها صاحب ينحيها وطالب بلسان الاستعداد
يستدعيها منها انفسية كافاضة القوى الطبيعية والحيوانية التي بها يصدر من المرء افاعيله الطبيعية
والحيوانية والقوى المدركة والمشاعر الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من اقامة مصالحه المعاشية
والمعادية ومنها افاقية فاما تكوينية معربة عن الحق بلسان الحال وهي نصب الادلة المودعة في كل
جزء من اجزاء العالم واما تشريعية مفصحة عن تفصيل الاحكام النظرية والعملية بلسان المقال بارسال
الرسل وانزال الكتب المنطوية على فنون الهدايات التي من جملتها الارشاد الى مسلك الاستدلال بتلك
الادلة التكوينية والافاقية والانفسية كما اشير اليه مجملا في قوله وفي الارض ايات للموقنين وفي انفسكم
افلا تبصرون ومنها الهداية الخاصة وهي كشف الاسرار في قلب المهتدي واطلاعه على ملكوت
السموات والارض وهذا القسم يختص بنيله الانبياء والاولياء وهو المراد هنا لحصول المراتب
الاخر له عليه السلام حين الخطاب فان قلت هذه المرتبة ايضا كانت حاصلة له عليه السلام قلت لها
عرض عريض لا يزال النبي عليه السلام يترقى فيه بهداية الله تعالى وحسن توفيقه ثم ان الهداية ان استعمل
باللام او الى فانه يكون بمعنى اراءة الطريق وان استعمل متعديا بنفسه كما في هذا المقام يكون بمعنى الايصال
اي يوصلك ربك صراطا مستقيما اي طريقا مستويا متوسطا بين الافراط والتفريط في جميع
الصفات المحمودة اعتقادا او خلقا او عملا فان الفوز بالسعادة القصوى انما هو برعاية الاعتدال في جميع
الاحوال لان الاطراف كلها مذمومة والاوساط محمودة في جميع الملكات الفاضلة يرجع الى توسط
بين طرفي افراط وتفريط كالسخاوة فانها اقتصاد بين تبذير وتقتير بل الايمان الذي هو اصل العبادة
وراس جميع الفضائل توسط بين التشبيه والتعطيل ولهذا ورد الامر في الوحي الالهي بالعدالة
والنهي عن طرفيها قل امر ربي بالقسط وقال بعض المحققين الصراط المستقيم الذي يبسط على متن
جهنم يوم القيمة مثال لما في هذا العالم من الصراط المستقيم المذكور في القران وهو الاقتصاد والتوسط
بين الاضداد فكما ان الصراط المستقيم الاخروي موصوف بالدقة البالغة كذلك هذا الصراط المستقيم
موصوف بها بل لا عرض له اصلا فبادنى انحراف يدخل في احد الطرفين لان الحق واحد لا يتصور
فيه التعدد كالخط المستقيم الواصل بين النقطتين فماذا بعد الحق الا الضلال فانى تؤفكون فهناك
يعظم الخطر ويصعب الامر ويعترف الكل بالعجز والقصور ويلوح على الوجنات اثار الضعف والفتور
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم شيبتني سورة هود لما ان فيها قوله تعالى فاستقم كما امرت اللهم
اهدنا الصراط المستقيم وقنا من دركات الجحيم امين وينصرك الله اي يعينك ويؤيدك
بنصره على من يشاء واعادة الاسم الجليل لاظهار كمال العناية بشان النصر والتنصيص بان النصر من

من عند الله يعز من يشاء ويذل من يشاء ويؤيده التوكيد بقوله تعالى نصرا عزيزا اي قويا منيعا
او نصرا فيه عزة ومنعة فان قلت فما وجه ترتب هذه الغايات الاربعة على الفتح وتسببها عنه مع انه
لولا الفتح ايضا لما امتنع المغفرة واتمام النعمة والهداية والنصر فلا يصلح الفتح علة لها قلت اولا
العلية عبارة عن الامر المصحح للفاء التعقيبية وهذا لا ينافي امكان حصول المعلول بدونه وقد
حقق ذلك في موضعه وثانيا ان فرط اشتغاله عليه السلام بتبليغ الرسالة وتكميل النفوس
الناقصة وحرصه على ايمان القوم كان قد عاقه عن التوجه بشراشره نحو جناب القدس وتبتله
اليه بالكلية فلم يمكنه التفرغ لان يتقي الله حق تقاته ولا يصدر عنه ما تركه اولى بالنسبة الى منصبه
الجليل ولم يكن ايضا في بداء الامر كمال الدين واظهاره على الاديان كلها من غير فتح ام القرى وكذا
هداية الصراط المستقيم المقتضية للتوجه التام نحوه والنصر العزيز الغالب المستدعي للغلبة
في جميع الجهاد اصغرها واكبرها فلما جاء نصر الله والفتح ورأى الناس يدخلون في دين الله
افواجا فوجه بجميع شراشره نحو جناب القدس وسبح بحمد ربه واستغفره وخر راكعا
واناب غفر الله له جميع ما تقدم منه وما تاخر مما يصح ان يعاتب عليه واتم نعمته عليه بتكميل صورته
ومعناه وهداه الى صراط الله العزيز الحميد ونصره على اعدائه الباطنة والظاهرة فلولا الفتح لما تعد
عليه السلام لان يفاض عليه هذه النعم الجليلة وتاويل الاية في بعض بطونها ان الفتح متنوع
ثلثة انواع فتح الحلاوة في الباطن وفتح المكاشفة بالحق وفتح العبارة والكلام اي فتحنا لك
في الانواع الثلاثة من الفتوح فتحا مبينا ظاهرا يعرفه كل من راه بما تحلى به وهو انه اما
فتح الحلاوة فهو ثابت له ذوقا واما فتح المكاشفة فبما شاهده ليلة الاسراء من الايات
واما فتح العبارة فهو ان القران اعطي اياه عليه السلام معجزة فما اعطي احد فتوح العبارة على كمال
ما اعطي رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال سبحانه وتعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا
بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا اي معينا ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك اي يسترك عما يتقدم على الذنوب كالمقدمة من تصميم القلب على ايقاع الذنب
والعزيمة نحوه ومباشرة اسبابه مما يستوجب المؤاخذة والعتاب وما تأخر اي يسترك عن عين
الذنب ايضا كما سترك عن مقدمته حتى لا يجدك فيقدم بك لانك لا بد وان تكون معصوما لوجوب
التاسي بك فلو لم يمكنه ربك في مقام العصمة للزم الامة التاسي بك فيما يقع من الذنوب
ان لم ينص عليها كما نص على النكاح بالهبة ان ذلك خالصا لك مشروع وهو حرام على الامة
ويتم نعمته عليك بان يعطيها لك مخلفة تامة الخلق بتكميل الصورة الالهية التي خلق ادم على
تلك الصورة ويهديك صراطا مستقيما وهو صراط ربك الذي هو عليه كما قال في سورة هود

ان ربي على صراط مستقيم فمن كان على هذا الصراط فهو على اثره بلا يضل ربي ولا ينسى ثم ان الشرايع
كلها انوار وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بين هذه الانوار كنور الشمس بين انوار الكواكب فاذا اطلعت الشمس
خفيت انوار الكواكب واندرجت انوارها تحت النور القاهر للشمس وخفاءها بنور الشمس نظير ما نسخ من الشرايع
بشرعه عليه السلام مع وجود اعيانها كما يتحقق وجود اعيان الكواكب مع وجود الشمس ولهذا الزمنا في
شرعنا ان نؤمن بجميع الرسل وجميع شرايعهم انها حق فلم يرجع بالنسخ باطلا ذلك ظن الذين كفروا
فرجعت الطرق كلها ناظرة الى طريق النبي عليه السلام فلو كانت الرسل في زمانه لتبعوه كما تبعت شرايعهم
شرعه ولذا قال عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وجميع الرسل طالبون للوصول
اليه على القول باكتساب النبوة الا انه عز عليهم الوصول الى ذلك كما قال وينصرك الله نصرا عزيزا
فان العزيز من يرام فلا يستطاع الوصول اليه وانما عز ذلك لان المكتسب انما هو السلوك والوصول
الى الباب واما ما وراء الباب فلا علم للواصلين بما يفتح لهم بعد ذلك هو الذي انزل السكينة
فصله عما سبق لعدم دخوله تحت الغايات المذكورة ولانها مسوقة لبيان ما افيض عليهم من مقدمات
الفتح وطلايعها في جميع المواطن من ثبات وطمانينة وقوة في قلوب المؤمنين تبديلهم من
بعد خوفهم امانا او في هذا الموطن بسبب ما وقع من الصلح بين الفريقين ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم اي يقينا وطمانينة منضما الى يقينهم وطمانينتهم فان تظاهر الادلة وتعاضد الحجج توجب
زيادة الاطمينان وقوة اليقين وللسلف اختلاف في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا قال الامام
حجة الاسلام الايمان مشترك بين التصديق اليقيني والتقليدي المجزوم به والتصديق مع العمل
وعلى الاول لا يقبل الزيادة والنقصان وعلى الاخيرين يقبلهما وقيل ان نفس الايمان لكونه عبارة عن التصديق
القلبي لا يقبل الزيادة والنقصان وانما زيادته بزيادة المؤمن به فانه كلما نزل آية صدق المؤمن بها
فزاد ايمانه عددا وقيل باعتبار ان الاعمال تجعل من الايمان فيزيد بزيادتها والتحقيق ان نفس التصديق
يقبل الشدة والضعف واليقين يتفاوت الى مراتب بعضها اقوى من بعض كعلم اليقين وعين
اليقين وحق اليقين فان يقين احاد الامة من المرتبة الاولى واما يقين الانبياء وارباب
المكاشفات ففي المرتبة الثانية او الثالثة على حسب مراتبهم في الكشف والمشاهدة وليس الخبر كالعيان
وبيانه ان المعاني التي يتصف بها القلوب قد يجعل الله تعالى علامات من خارج تدل على حصولها
في نفوس من شاء من عباده وربما يسمى تلك العلامة باسم ذلك المعنى ليعلم ان تلك العلامة حصول
ذلك المعنى نصبت مثل قوله تعالى في تابوت بني اسرائيل فيه سكينة من ربكم وهو كان صورة على
شكل حيوان من الحيوانات وكانت اذا اعتنت اوظهر منها حركة خاصة نصروا فيسكن قلبهم عند
رؤية تلك العلامة من تلك الصورة التي سماها سكينة واما السكينة المطلوبة محلها القلوب فلم

فلم يجعل لهذه الامة علامة خارجية عنهم على حصولها وانما علامة حصولها في قلوبهم هي حصول
عينها ولا يكون ذلك الا عن مطالعة او مشاهدة تنزل عليهم وهم مؤمنون فينقلهم بنزولها
عن رتبة ما كانوا به مؤمنين وهو مرتبة علم اليقين الى مقام معاينة ذلك وهو تضاعف ايمانهم
بالعيان وهو المراد بالازدياد وفحوى هذا الكلام وهو ان الايمان كشجرة طيبة اصلها ثابت في ارض
القلب وفرعها في السما تنمو وتنبت وتزيد في اقطارها وتسقى بماء ينابيع الاخلاق الفاضلة
والاعمال الصالحة اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وتفصيله ان للايمان وجودا في الاذهان
ووجودا في العبارة ولا ريب ان الوجود العيني لكل شيء هو الاصل وباقي الوجودات فرع وتابع
للوجود العيني فالوجود العيني للايمان هو حصول المعارف الالهية بنفسها لا بصورها في
القلب ولا شك ان الصور العلمية انوار فايضة من المبدا الفياض فاذا حقيقة الايمان نور حاصل
للقلب بسبب ارتفاع الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للاشتداد والنقص والقوة والضعف
وكلما ارتفع حجاب ازداد نوره فيتقوى الايمان ويتكامل الى ان ينبسط نوره في زوايا القلب فينشرح
الصدر ويطلع على حقايق الاشياء وينكشف له الغيوب ويعرف كل شيء على ما هو عليه فيظهر له
صدق الانبياء عليهم السلام لا سيما افضلهم في جميع ما اخبر عنه اجمالا وتفصيلا على حسب نوره و
وبمقدار انشراح صدره وينبعث من قلبه داعية العمل بكل ما امره والاجتناب عن كل محظوره
فيضاف الى نور معرفته انوار الاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة يسعى نورهم بين ايديهم
وبايمانهم نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الوجود الذهني للايمان فملاحظة المؤمن
وتصوره للتصديق القلبي وما يتبعه من المعارف والانوار وعطا العقل له ولوازمه واما
الوجود اللفظي فشهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد الوجود الذهني
وكذا مجرد التلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يحصل عين الايمان والنور المذكور لا يفيد كما لا يفيد
للعطشان تصور الماء الزلال ولا التلفظ به بل لا يصير بمجردهما مؤمنا فان المؤمن من اتصف بالايمان
وهو من حصل فيه عين الايمان بذاته لا من تصوره وحصل فيه صورته كما ان الصحيح من حصل
فيه الصحة لا من تصورها والانسان المريض الذي يتصور الصحة صحيحا ثم ان التعبير عما في الضمير
لما لم يتيسر الا بواسطة النطق المفصح عن كل خفي المعرب عن كل مشتبه كان للتلفظ بكلمة الشهادة
وعدم التلفظ بها مدخل عظيم في الحكم بايمان المرء وكفره فصح جعل ذلك مما ينخرط في سلك من
العلامات ولله جنود السموات والارض مرتبط ببعض جملة انزل السكينة ودخل في حيز ما
انعم عليهم ولهذا لم يفصله عما سبق والمعنى هو الذي انزل عليكم في المواطن كلها سكينة وطمانينة
وامدكم بجند من السماء كما في وقعة بدر وغزوة الاحزاب فابشروا ولا تقصروا واخذكم

ولا تفجروا وقلبكم فان لله تعالى ما في السموات من الملائكة والعقول المجردة والنفوس الفلكية بل
الارواح المجردة اذ المراد اما العلويات ولله ايضا ما في الارض من السفليات من الانس والجن والوحوش
والطيور كلها مسخرات بامره يتصرف فيها تصرف الامير في الجند بجهات اي للملك تصرف في جنده ايجادا
واعداما وابقاء وافناء فلله المثل الاعلى او المراد ليس لكم من الامر شيء وانما حسابكم على الله تعالى وانتم جند
في الارض ولله الجنود كلها في السموات وفي الارض فهو اعلم بتدبير امرهم كيف ما يشاء فيدفع بعضهم
ببعض تارة ويصلح ذات بينهم تارة اخرى حسبما يقتضيه الحكم والمصالح فلا تحزنوا من حرمانكم
دخول مكة ولا تكرهوه فعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم في علم الله وحكمته وكان الله ازلا وابدا
عليما مبالغا في العلم لكون علمه تعالى شاملا لجميع المعلومات محيطا بها سابقا على وجودها لكونها
من صفات الذات وحظ العبد العارف من اسم العليم ان يكون مشغوفا بتحصيل العلوم العلوم
الدينية سيما المعارف الالهية التي هي باحثة عن ذاته تعالى وصفاته العلى فانه اشرف العلوم
واقرب الوسايل الى الله تعالى مراقبا لاحواله محتاطا في مصادره وموارده بانه تعالى بالغ في العلم
فيعلم ضمايره ويطلع على سرايره حكيما ذا حكمة بالغة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل والاتقان
فيه فهي مركب من صفتين احديهما من صفات الذات والاخرى من صفات الافعال ولذا قد
يستعمل بمعنى العليم الحكم وحظ العارف من هذا الاسم ان يجتهد في تكميل القوة النظرية بتحصيل المعارف
الالهية واستكمال القوة العملية بتصفية النفس عن الرذايل والميل الى الدنيا والرغبة في زخارفها
والاشتغال بما يوجب الزلفى من الله تعالى حتى يندرج تحت من في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد
اوتي خيرا كثيرا ليدخل مع ما عطف عليه علة لما دل عليه قوله ولله جنود السموات والارض
اي فعل ما فعل من تدبير امر الجنود وتسليط بعضهم على بعض وامداد المؤمنين في مواطن الحرب
بجند من الملائكة مسومين ليعرفوا هذه النعم الجليلة ويشكروها فيجلبوا بذلك المزيد بان يدخل
الله تعالى المؤمنين والمؤمنات ولما كان ادخال الجنة جزاء لشكر نعمه تعالى وكان ذلك لا يختص
بالمؤمنين فقط بل يعم المؤمنات ذكر المؤمنات ايضا بخلاف انزال السكينة فان محل السكينة والثبات
انما هو قلوب الرجال دون النساء بمعزل منه فلذا اخص انزال السكينة بالمؤمنين ثم ان تقديم الادخال
مع تاخره في الوجود عن التكفير لكونه هو المطلوب والتكفير كالطليعة له والشرف والتقديم للمطالب
دون المبادي جنات اي درجات الجنة تفاوت مراتبهم وطبقاتهم تجري من تحتها الانهار
ان اريد بالجنة مجموع الاشجار والارض فالمراد من جريان الانهار من تحتها جريانها من تحت اشجارها
او نقول ان لهذا المجموع تحتا هو الارض وفوقا وهو الاشجار وان اريد بها الاشجار الملتفة فالامر ظاهر
واللام في الانهار للجنس والكثرة في الجمع المحلى باللام وان كان هو استغراق الاحاد كما حقق في موضعه الا

الا انه قد يجيء للجنس ايضا كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وقوله تعالى لا يحل لك النساء ولذا لو حلف
لا يتزوج النساء يحنث بواحدة وقد حقق ذلك في الاصول خالدين فيها حال مقدرة من المفعول
اي مقدرين الخلود فيها اذ الخلود لم يتحقق حين الدخول ويكفر عنهم اي يمحو عنهم بفضله
سيئاتهم ومعاصيهم التي اقترفوها عمدا او جهلا وفي الضميرين تغليب للمؤمنين على المؤمنات
وكان ذلك المذكور من الادخال والتكفير عند الله اي كائنا عنده او في علمه وقضائه فهو حال
قدم على ذيها وهو قوله فوزا عظيما لا يكتنه كنهه ولا يقدر قدره اذ هو منتهى المطالب واعلى
المآرب من جلب المنافع ودفع المضار ولذا اورده بين العلل على سبيل الاعتراض حتى لا يغفل عن كونه
فوزا عظيما عند رب العرش العظيم ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات
معطوف على يدخل وتسببه عما ذكر باعتبار انهم يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها فيستحقون
العذاب ولما كان المنافقون في هذا المعنى اشد كانوا بالعذاب احق فلذا قدم على المشركين ثم انه
كان الظاهر ان يقال ويدخل المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات جهنم خالدين فيها الا انه
للتنصيص على تعذيبهم غير الاسلوب مع كونه اوجز وادل دلالة في سلوك مسلك الايجاز والقصر
على المقصود في بيان حالهم تعجيل المساءة لهم وتبعيدهم عن ساحة عزه بطول الكلام فيهم الظانين
كل من المشركين والمنافقين وفيه وفي الضماير التالية له تغليب للذكور على الاناث بالله الحق
في حق رسوله والمؤمنين ظن الامر السوء حيث كانوا يظنون ان لن ينصر الله رسوله
بالغيب ذلك ظن الذين كفروا واذ سبقت كلمة الله لعباده المرسلين انهم لهم المنصورون وان
جند الله لهم الغالبون عليهم دائرة السوء اما اخبار بانه عليهم يدور دائرة الامر السوء الذي
يظنونه بالله في حق رسوله وبهم تحيق مكرهم السيء فتلهم حيث حفت بهم المكاره والمساوي وتحيط
بهم ولعنوا بما قالوا لا مخرج لهم عنها كنقطة مركز دائرة احاط به محيطها الحاطة من جميع الجوانب واما
دعاء عليهم بانهم احقاء بان يهلكوا في الغمرات والسكرات ويدور عليهم دائرة كل مكروه وسوء ثم ان السوء
بالضم والفتح لغتان كالكره مصدر ساء الا ان الغالب في المفتوح ان يضاف اليه ما يراد ذمه
من كل شيء واما المضموم فقد صار كالعلم للشر وغضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم جهنم قال
القاضي البيضاوي ومن تبعه من المفسرين انه عطف لما استحقوه في الاخرة على ما استوجبوه
في الدنيا انتهى وفيه نظر لانه اما ان يراد عطف غضب مع ما عطف عليه على قوله عليهم دائرة
السوء فيرد عليه ان استحقاقهم لان يدور عليهم دائرة السوء لا يختص بالدنيا لان كل سوء يحيط بهم
اينما كانوا الا انه سيحيط بهم في الاخرة وكذا استحقاقهم بالغضب واللعن لا يختص بالاخرة لانهم
باؤا بغضب على غضب اينما كانوا ولعنوا في الدنيا فهم مغضوبون وملعونون في الدارين لا يشكون

عنهما ابدا وامّا ان يراد عطف واعدلهم على غضب ولعن فرد عليه مع ما سبق من ان استحقاقهم
الغضب واللعن لا يختص بدار دون دار بل يعم الدنيا والاخرة اذ استحقاقهم لان يعدلهم جهنم
ليس في الاخرة لانهم يستحقون في الدنيا لان يعذبهم في الدنيا عذاب جهنم في الاخرة لانهم يستحقون
في الاخرة لان يعذبهم فيها جهنم لان الجنة اعدت في الدنيا للمتقين والنار اعدت فيها للكافرين لانه
سيعذبهم في الاخرة ظرف للمعذلا للاعداد وانما الاعداد في الدنيا وشتان ما بينهما والجواب ان المراد
الشق الاول وان المراد بدايرة السوء ما كانوا يتربصون به في الدنيا من المؤمنين من ريب المنون
فرد الله عليهم بانهم هم المستحقون لما يتربصونه بالمؤمنين في الدنيا ثم عطف عليه قوله وغضب الله
ايذانا بان استحقاقهم لا يقتصر على ما يتربصونه بالمؤمنين بل يستحقون الغضب واللعن وجهنم ايضا
ولكن لما كانوا مرحومين بمقتضى الرحمة الرحمانية التي هي افاضة الوجود وما يتبعها من الكمالات على القوابل
وهي تعم المؤمن والكافر ولا تفاوت بينهما في ذلك ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وانما التفاوت في الرحمة
الرحيمية التي هي افاضة الكمالات المعنوية من المعارف الالهية والانوار العالية كان في الحقيقة استحقاقهم
للغضب والطرد من رحمة الله في الاخرة هذا ثم انه كان حق المعطوفين الاخيرين ان يعطفا بالفاء السببية
لكون كل سابق من هذه المعطوفات علة للاحقة لكنه عدل بالواو على الاستقلال كل منها في الوعيد من غير اعتبار
سببية بعضها للبعض وساءت اي جهنم مصيرا مرجعا فلبئسما فعلوا حيث صار ما لهم جهنم ولله
جنود السموات والارض فكما اذا اراد بقوم رحمة ارسل عليهم جنود الرحمة كالمؤمنين الظانين بالله
حسن الظن كذلك اذا اراد بقوم سوءا ارسل عليهم جنود العذاب كالكافرين الظانين بالله ظن السوء
حيث يدير الله عليهم دايرة السوء باستيصالهم بجنود القهر والعذاب وبهذه الدقيقة اعيد هذه الاية
الكريمة وهذا ايضا غير الاسلوب السابق في وصفه بالعزة في قوله وكان الله عزيزا حكيما العزيز
الغالب من قولهم عز اذا غلب ومرجعه الى القدرة وقيل عديم المثل فيكون من اسماء التنزيه وقيل
هو الذي يتعسر الاحاطة بوصفه وتعسر الوصول اليه مع ان الحاجة يشتد اليه وحظ العارف
باسم العزيز ان يعز نفسه فلا يستهينها بالمطامع الدنية ولا يدنسها بالسوال عن الناس والافتقار
اليهم ويجعلها بحيث يشتد اليها احتياج العباد في الارفاق والارشاد انا ارسلناك جملة مسوقة
لتسليته عليه السلام اي ايها الرسول فانك بمكانة عندنا اذ قد ارسلناك الى الناس كافة بل الى الثقلين
ولقصد التعميم حذف المرسل اليهم شاهدا على من بعثت اليهم تراقب احوالهم وتشاهد اعمالهم وتحمل
منهم الشهادة بما صدر عنهم من التصديق او التكذيب وساير ما عليهم من الهدى والضلال وتوديها
يوم القيمة اداء مقبولا فيما لهم وعليهم وهو حال مقدرة ومبشرا تبشر المؤمنين بالجنة على الطاعة
ونذيرا تنذر الكفار والعصاة بالنار على كفرهم ومعاصيهم لتؤمنوا انتم ايها الرسول ومن معه خطاب

وفيه اشارة الى انه عليه السلام كما بعث لتكميل النفوس الناقصة بعث لتكميل نفسه ايضا ومن الانبيا
من بعثه الى نفسه فقط كما روي عن زيد بن عمرو بن نوفل وقرء الافعال الاربعة بالياء التحتانية
بالله بوجوده ووحدانيته وساير صفاته العلى مما يجب عليه ويمتنع عنه تعالى ورسوله وجميع رسله
بانهم مرسلون من عند الله صادقون في جميع ما اخبروا وبلغوا فالاضافة للاستغراق وتعزروه وتقووه
بتقوية دينه واعلاء كلمته واحياء سنته رسله وقرئ وتعززوه بالزائين وتوقروه
وتعظموه حق تعظيمه ولا تكونوا كالذين ما قدروا الله حق قدره وقرئ توقروه من اوقره وتسبحوه
وتنزهوه من النقايص وجميع ما لا يليق بكبريائه بكرة غدوة واصيلا عشيا والمقصود استيعاب
جميع اليوم بليلة او المراد من التسبيح الصلوة ومن البكرة والاصيل الفجر والظهر والعصر ان الذين
يبايعونك اي يطلقا على التوحيد وساير ما بلغت اليهم على ما يفيده صيغة المضارع الدال على
الاستمرار او تحت الشجرة على قتال قريش على ما روي انه عليه السلام لما نزل الحديبية بعث جواس بن امية الخزاعي
رسولا الى اهل مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فرجع فبعث عثمان رضي الله عنه فاخبرهم انه عليه السلام
لم يات لحرب وانما جاء زايرا لهذا البيت معظما لحرمته فوقروه وقالوا ان شئت ان تطوف بالبيت
فافعل فقال ما كنت لاطوف قبل ان يطوف رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحتبسوه عندهم فارجف
بانهم قتلوه فقال عليه السلام لا نبرح حتى نناجز القوم وكان حقا علينا نصر المؤمنين فاجتمع
الاصحاب وكانوا الفا وثلثمائة واربعمائة او خمسمائة وبايعوه على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا عنهم
وكان جالسا تحت سمرة او سدرة فبشرهم الله بانه انما يبايعون الله لان مبايعة النبي عليه السلام
كانت مبايعة عامة وهي لا يكون الا لواحد الزمان خاصة وان واحد الزمان هو المظهر الاتم الذي
يظهر بالصورة الالهية في جميع الاكوان كما قال عليه السلام خلق الله ادم على صورته اي تجلى وظهر في نشاة
الانسان الكامل بجميع شيوناته الذاتية والحروف العاليات فصارت نسخة جامعة لما في العالم
وكتابا حاويا لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ثم هذه الاية الكريمة على اسلوب وما رميت
اذ رميت اي ما يبايعونك حقيقة الذين يبايعونك صورة بل انما يبايعون الله الذي ظهر وتجلى
باحديته جميع الاسماء الالهية والحقايق الامكانية في النشأة المحمدية الجامعة فاليد الذي فوق ايديهم
حين يبايعونك ليس بيدك بل هو يد الله فوق ايديهم وفيه اشارة الى ان من ادب المبايعة اذا
اخذ المبايعون يد المبايع للبيعة ليقبلوها ان يجعلوا ايديهم تحتها ويجعلوها فوق ايديهم وهذه
الجملة حال او استيناف يؤكد مضمون الجملة السابقة على سبيل التخييل لانه تعالى منزه عن اليد الحقيقية
وقرئ انما يبايعون لله اي لاجله ولابتغاء مرضاته ثم ان الذين يبايعونك ويأخذون منك الميثاق
فاما ينكثون عهدهم او يوفون به فمن نكث نقض ميثاقه معك فانما ينكث يعود ضرر نكثه ووباله

عاقبة نقض عهده دايرا على نفسه وما عليك الا البلاغ فلا يضركم من ضل اذا اهتديتم ومن
اوفى بما عاهد عليه بضم الهاء فانه لما حذف واو هو ابقى الهاء مضموما لكونه ذريعة الى تفخيم لام
الجلالة في اسم الله مفعول فسيؤتيه اى الله مكافاة لايفاء عهده اجرا عظيما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على بال بشر واعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما استنفر من حول المدينة من
الاعراب وهم اهل البوادى ليخرجوا معه الى مكة عام الحديبية معتمرا حذرا من قريش ان يحاربوه
عليه السلام او يصدوه عليه السلام عن البيت حتى انه عليه السلام احرم وساق معه الهدى ليعلم انه
لا يريد الحرب تخلف عنه عليه السلام اعراب غفار ومزينة وجهينة واشجع واسلم وتثاقلوا عن
الخروج لغلبة شغفهم وخذلانهم وضعف عقيدتهم وخوفهم من مقاتلة قريش لكنهم اعتلوا
بالشغل باموالهم واهاليهم فاوحى الله عليه السلام قبل تعللهم اخبارا بالغيب بانه سيقول لك
المخلفون من الاعراب اعتذارا لتخلفهم عنك حين استنفرتهم شغلتنا اموالنا واهلونا اى
نيابتنا بمصالح الاهالى والاموال واحمائها من الضياع جعلنا مشغولين فلم يمكننا التفرغ للخروج
معك والاهلون جمع اهل وقد يجمع على اهلات كارضات واما الاهالى فاسم جمع كالليالى
فاستغفر لنا ربك ليغفر لنا خطايانا حيث لم يكن تخلفنا عنك باختيار بل اضطررنا عليه يقولون
بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم مستانفة مسوقة لتكذيبهم فى الاعتذار والاستغفار قل فى
رد اعتذارهم الفاسد وتعللهم الكاسد فمن يملك لكم اى يقدر لاجلكم من الله شيئا من قضا
الله وقدره على شئ من النفع ان اراد بكم ضرا اى شيئا يضركم من اهلكم ما تخلفتم عن الخروج
لاجل حفظه ودفع ضره او اراد بكم نفعا اى ومن يقدر على شئ من الضر ان اراد بكم ما ينفعكم من
حفظ اموالكم واهليكم والاستفهام انكارى اى لا مالك للنفع ان اراد الله ضرا ولا مالك للضر
ان اراد الله بكم نفعا فتخلفكم لاجل حفظهما مما لا حاجة اليه فهذا الكلام بيان لفساد معاذيرهم الكاذبة
على سبيل التنزل وتقدير صدقها كما ان قوله تعالى بل كان الله بما تعملون من الاعمال التى من
جملتها تخلفكم وما هو من مقدماته خبيرا بيان لكذب معاذيرهم بالاعراب عنها والخبير العليم
ببواطن الاشياء من الخبرة وهى العلم بالخفايا الباطنة وقيل هو المتمكن من الاخبار عما علمه
وحظ العارف من هذا الاسم ان لا يتغافل عن بواطن احواله ويشتغل باصلاحها
ويتلافى ما يحدث فيها من القبائح بل ظننتم بدل من كان الله لما فيه من الابهام اى بل زعمتم
ان لن ينقلب الرسول والمؤمنون اى لن يرجعوا من هذه الغزوة الى اهليهم ابدا زعما
منكم بان المشركين يستاصلونهم فخشيتم ان يصيبكم ما اصابهم ان كنتم معهم فلذلك تخلفتم
لا لما ادعيتم من المعاذير الفاسدة وزين ذلك المذكور من التخلف والظن المذكور فى قلوبكم

لخسبتم

لخسبتم انكم تحسنون صنعا وحذف الفاعل واسناد الفعل الى المفعول اما لانه معلوم
من ان فاعله هو الله او لكون المقصود بيان تعلق الفعل بالمفعول وظننتم فى ان لن ينقلب
الرسول والمؤمنون ظن السوء فالتكرير للتسجيل عليهم بالسوء او لتشديد التوبيخ او المراد
ظننتم فى جميع ما تظنونه بالله ورسوله من الظنون الفاسدة والامور الزايغة وكنتم
ازلا فى علم الله فى عالم الاعيان الثابتة قوما بورا فاسدين مستوجبين سخطه فما
يصدر عنكم من الخبايث ليس الا من مقتضيات عينكم الثابتة اذ الخبيثات للخبيثين
والبور جمع باير كعوذ وعايذ او بائر كالهالك من هلك بناء ومعنى ومن ثم يستوى فيه الواحد
والجمع والتذكير والتانيث ومن لم يؤمن جملة مسوقة لتقرير بوارهم ومبينة لكيفيته
غير داخل فى الكلام الملقن اى من لم يصدق بالله ورسوله بل ظن بالله الظنون واختلط
به الشبهات كما فعله هؤلاء المخلفون فانا اعتدنا للكافرين من وضع الظاهر موضع الضمير
اى لهم للتنصيص على ان من لم يجمع بين الايمان بالله ورسوله فهو كافر وانه استحقاقهم
لعذاب السعير لكفرهم على ما يفيده ترتب الحكم على ما له صلوح العلية سعيرا اسم لدركة
من دركات النار اعدت للشياطين ومن تبعهم او المراد مطلق النار وتنكيره للتهويل
والتعظيم وهذا عدول فى انا اعتدنا من ضمير الغايب الى نون العظمة ولله ملك السموات
والارض لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه يتصرف فيهما وما فيهما كيف يشاء يغفر ما دون الشرك
لمن يشاء مغفرته ويعذب من يشاء تعذيبه من الكفار والعصاة من غير ان يجب شئ منهما عليه
او منه ثم ان عفوه تعالى عمن يشاء وتعذيبه لمن يشاء انما هو العرض بمقتضى القهر الملكى والسلطنة
والسياسة الالهية وليس له تعالى ذلك من ذاته كيف وكان الله فى ذاته ازلا وابدا غفورا رحيما
وبالذات اسبق واولى مما بالعرض كما قال فى الحديث سبقت رحمتى غضبى هذا والغفور
كثير المغفرة وهى صيانة العبد عما استحقه من العقاب بالتجاوز عن ذنوبه من الغفر وهو
الباس الشئ ما يصونه عن الدنس والغفار ابلغ منه لزيادة بنائه وقيل الفرق بينهما ان
المبالغة فيه من جهة الكيفية وفى الغفار باعتبار الكمية وحظ العارف منهما ان يستر من اخيه
ما يجب ان يستر منه ولا يفشى منه الا احسن ما فيه ويتجاوز عما يبدو عنه ويكافى المسيء
اليه بالصفح والانعام عليه والرحيم فعيل من رحم كالعليم من علم ومعناه المبالغ فى الرحمة
وهى فى اللغة رقة فى القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان على من رق له واسماء الله
تعالى وصفاته انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى من انفعالات
فرحمة الله تعالى على العباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فتكون من صفات الذات

او نفس الانعام والدفع فيعود الى صفات الافعال وحظ العارف من اسم الرحمن والرحيم ان يتوجه
بسرائره الى جناب قدسه فيتوكل عليه ويلتجى فيما   اليه ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن
غيره لما فهم منهما انه المنعم الحقيقى المولى للنعم كلها عاجلها وآجلها ويرحم عباد الله فيعاون المظلوم
ويصرف الظالم ويدفع عنه ظلمه بالطريق الاحسن والوجه الاجمل وينبه الغافل وينظر الى العاصى
بعين الرحمة دون الازدراء ويجتهد فى ازالة المعاصى وازاحتها على احسن ما يستطيعه من الطرق
ويسعى فى سد خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته سيقول المخلفون روى انه عليه الصلاة والسلام
لما رجع من الحديبية فى ذى الحجة من سنة ست واقام بالمدينة بقيتها واوائل المحرم من سنة سبع
غزا خيبر بمن شهد الحديبية ففتحها وغنم اموالا كثيرة فخصها الله بهم جميعا وعدا وحين ما استعد
للانطلاق الى هذه الغزوة استشعر المخلفون من الاعراب الفتح والنصرة فجاؤا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وطلبوا الاتباع فى هذه الغزوة فاخبر الله تعالى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
وقوعه حيث اوحى اليه ان المخلفين المذكورين سيقولون لك فيما يستقبل اذا انطلقتم
اذا هذه ظرفية لا شرطية وعامله ما قبله اى يصدر هذا القول منهم وقت انطلاقكم وسيركم
متوجهين الى مغانم قلاع خيبر مغانم كثيرة لتأخذوها لاجل اخذها ثم عنوة وقهرا عوضا
مما فاتكم من غنائم مكة حيث وعدكم الله اياها ذرونا اتركونا نحالنا ولا تصدونا عن الخروج
معكم فانا نتبعكم فى هذه الغزوة ونشهد معكم قتال اهل خيبر تلافيا عما فرط منا من التخلف سابقا
يريدون بهذا الطلب والاتباع ان يبدلوا كلام الله اى خطاب الازلى وحكمه القديم بالوعد
باختصاص غنائم خيبر لاهل الحديبية فهم وان كان مرادهم المشاركة فى غنائم خيبر الا انها لما كانت مخصوصة
بمقتضى الوعد باهل الحديبية فلم يصادف ارادتهم فى نفس الامر الا تبديل حكمه اسمع انه لا يبدل
القول لديه امره واحد وحكمه واحد ليس الا قل لهم فى ذلك الوقت لن تتبعونا فى هذه الغزوة او فى
جميع الغزوات كما هو اللائق لقوله تعالى لن تخرجوا معى ابدا وان كان واردا فى غزوة تبوك فان خصوص
السبب لا ينافى عموم الحكم على ما تقرر فى محله كذلكم المذكور من انكم لن تتبعونا قال الله من قبل
اى اخبرنا الله تعالى به قبل وقوعه حين ما انصرفنا من الحديبية مما اخبر الله تعالى به يستحيل خلافه فيمتنع
ان تتبعونا فلن تتبعونا البتة نفوس قوط وقد يقال هذا فى معنى النهى اى لا تتبعونا كذلك
المذكور من ان نهيكم عن الاتباع قال الله تعالى من قبل وامرنا بنهيكم عنه فسيقولون لكم عند
سماع هذا الجواب منكم ليس الامر كما قلتم من ان الله تعالى اخبر بعدم اتباعنا وامركم بنهينا عن
الاتباع وكذلك لا تقبل منكم بل تحسدوننا ان نشارككم فى اخذ الغنائم الحسد هو ارادة
زوال نعم الله تعالى عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها عنه لكن تريد نحال

نسك

نفسك مثلها فهو غبطة وعلى هذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا فى اثنين الحديث اى
لا غبطة الا فى ذلك فيرخص للغبطة بالحسد اتساعا لمقاربتهما فان لم يكن فيها صلاح فارادت زوالها
عنه فذلك غير محض الحسد المحض وهى ارادة بقاء الله تعالى على اخيك المسلم فيما له فيها صلاح
ولما نسبوا رسول الله والمؤمنين الى الحسد الذى هو بمراحل عن ذلك الجناب المنزه غضب الله عليهم فقال
ردا لقولهم الباطل بل كانوا فى انفسهم اذ لا يقتضى اعيانهم الثابتة متصفين بما هو اقبح واردا
من الحسد وهو الجهل المفرط وسوء الفهم فى امر الاخرة لانهم لا يفقهون ولا يعلمون الا قليلا الا
قليلا لانهم انما يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم اذ هم كالانعام بل هم اضل
فاذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة قل للمخلفين من
الاعراب اى المتسمين بهذه السمة السيئة اللازمة لهم الصفة غير منفكة عنها ففيه مبالغة
فى ذمهم ولهذا اعادهم بهذا العنوان مع كون المقام مقام المضمر كانه قال لهم ان اشتهيتم الخروج
مع المؤمنين لقتال الاعداء الدين فلا تعجلوا تهيأوا فانكم ستدعون فيما يستقبل الى قتال
قوم اولى باس شديد هم اما بنو حنيفة مسيلمة الكذاب او غيرهم ممن ارتدوا بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم والداعى هو ابو بكر رضى الله تعالى عنه ولهذا استدل بهذه الاية
الكريمة على خلافته اذ لا يجب اجابة الداعى اذا لم يكن اماما وخليفة واما المشركون ويؤيده
قوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون لان وجوب احد الامرين اما المقاتلة او الاسلام انما هو
بالنسبة الى المرتدين والمشركين واما من عداهم فينتهى قتالهم بالجزية ايضا وقيل هم فارس
والروم والداعى هو عمر رضى الله عنه فمعنى يسلمون حينئذ ينقادون لان الروم نصارى
وفارس مجوس تقبل منهم الجزية ويروى او يسلموا بالنصب على ان يكون او بمعنى الى ان وقيل
المراد بقوم اولى باس ثقيف وهوازن فان صح ذلك فيخص نفى دوام الاتباع بما فى غزوة
خيبر لان ذلك وقع فى عهد النبى عليه السلام فان تطيعوا امر ذلك الداعى الى قتال قوم اولى
باس شديد يؤتكم الله اجرا حسنا هو الجنة ان قتلتم والغنيمة ان قتلتم وان تتولوا عن اجابة
ذلك الداعى واستنفرتم عن النفر حصل لكم مستنفرة فرت من قسورة كما توليتم من قبل حين ما
خرجتم منا الى الحديبية وتعللتم بالعلل الفاسدة يعذبكم الله عذابا اليما اى مولما يقال
الم وهو اليم كوجع وهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كما فى قول الخية بينهم ضرب وجيع
على طريق جد جده فان الالم والوجع حقيقة للمولم والمضروب كما ان الجد للجاد وقيل هو
بمعنى مولم كالسميع بمعنى مسمع وليس ذلك بثبت ليس على الاعمى حرج فى التخلف عن الغزوة
ولا على الاعرج حرج فيه ولا على المريض حرج تكرار الحرج وسلبه عن كل من الطوائف

المذكورة على حدة لتوسيع دائرة الرخصة عليهم ومزيد الاعتناء بشانهم والتنصيص بان كلا من حيث
العمى والعرج والمرض علة مستقلة في نفي الحرج بدون انضمام الاخر لان كلا منها مانع للتكليف
المنوط بالاستطاعة ومن يطع الله بامتثال اوامره والاجتناب عن نواهيه ورسوله
بان اخذ ما اتاه الرسول ونهى عما نهاه يدخله الله وقرئ بنون العظمة جنات تجري من
تحتها الانهار خالدا فيها وآمنا ومن يتول عن طاعة الله ورسوله يعذبه الله وقرئ
بالنون عذابا اليما لا يكتنه كنهه وهذه الجملة كالفذلكة لما قبله والتعليل له اذ الوعيد للمخلفين
ونفي الحرج عن الطوائف الثلثة انما هو لعدم اطاعة الاولين وتوليهم واطاعة الاخرين
وانقيادهم لقد رضي الله عن المؤمنين جملة مسوقة لتتميم مسرة الذين خرجوا مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى الحديبية وتكميل حسرة المخلفين من تلك الغزوة اذ رضوان من الله اكبر
من الدنيا وما فيها وقد حصل للاولين وفات عن الاخرين ورضاء الله عز وجل عن العبد انه
يرضى العبد من الله تعالى كما قال تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ومقام الرضاء مفتاح مغالق
المقامات واشق منازل السالكين وفي الحقيقة كل مقام من مقامات العارفين باب ينفتح الى عالم
اللاهوت والرضا اعظمه ولهذا قيل الرضا باب الله الاعظم وجنة الدنيا وحقيقته ترك العبد
رضا نفسه لاجل رضاء الله تعالى وعلامته ان يتساوى عنده النعمة والبلاء والشدة والرخاء ولهذا
قالت رابعة العدوية انما يتحقق العبد بمقام الرضا اذا سرته المصيبة كما سرته النعمة وقيل لابي يزيد
البسطامي ما تريد قال اريد ان لا اريد والتحقق بهذا المقام كان غالبا على النشاة الموسوية كما يدل
عليه قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام حيث قال وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم اولاء
على اثري وعجلت اليك رب لترضى ومن علامته ايضا ان لا يجد العبد على نفسه حرجا مما قضاه
الله ويسلمه تسليما ويكون رضاه وارادته متلاشية ومضمحلة في رضاه تعالى فيتحقق
بمقام ما تشاؤن الا ان يشاء الله حتى يرجع الى ربه راضية مرضية وقوله تعالى اذ يبايعونك
ظرف لرضي والعدول عن الماضي الى صيغة المضارع الحالية لاستحضار الصورة البديعة وقوله
تعالى تحت الشجرة ظرف للمبالغة او متعلق بمحذوف هو حال من مفعوله وهذه الاية الكريمة
تسمى بيعة الرضوان وكيفية وقوع هذه البيعة وقصتها قد ذكر فيما سبق فعلم ما في
قلوبهم من الصدق والاخلاص حين مبايعتهم له عليه السلام والجملة معطوفة على يبايعونك
باعتبار المعنى لكونه في معنى بايعوك ولا يصح عطفه على رضي لان رضاه تعالى متاخر عن
علمه بما في قلوبهم لا سابق عليه فانزل السكينة والطمانينة والامن وسكون النفس
عليهم بالربط على قلوبهم وهذه الجملة معطوفة على جملة رضي الاية لان انزال السكينة مترتب

على الرضا كترتب الرضا على علم ما في قلوبهم واثابهم فتحا عظيما هو فتح خيبر غب انصرافهم وفتح قلايل
قريبا من بيعة الرضوان لما روي انه صلى الله عليه وسلم لما رجع من الحديبية ما اقام بالمدينة
الا بقية ذي الحجة وفي اوايل المحرم غزا فتح خيبر ومغانم كثيرة واثابهم ايضا غنايم كثيرة
من اي جنس من الصامت والناطق والتفات الى الخطاب على قراءة الاعمش وطلحة في قوله
تاخذونها لتشريفهم في مقام الامتنان والتصريح بذلك الاخذ مع ان اثابة المغانم الكثيرة اياهم
يستلزم اخذهم اياها للتنشيط والتصريح بان اخذهم اياها مقرون برضاء الله واذنه وكان الله
عزيزا غالبا على الاطلاق حكيما مشتملا افعاله وقضاياه على الحكم والمصالح فلعزته يفعل
ما يشاء ولحكمته يحكم ما يريد وعدكم الله مغانم كثيرة جملة مسوقة لبيان ان ما اثابهم الله من المغانم الكثيرة
ليس مقصورا على ما في هذا الفتح القريب بل وعدهم الله ان يثيبهم مغانم كثيرة هي ما افاء الله على المؤمنين
الى يوم القيمة تاخذونها اخذا مستمرا الى قيام الساعة فعجل لكم هذه الغنايم التي نلتم اليها في فتح
قلاع خيبر ليكون لكم عجالة نافعة وعلالة رافعة وكف ايدي الناس الذين كانوا لكم اعداء عنكم
حتى ان خلفاء اهل خيبر من بني اسد وغطفان جاءوا لامدادهم فقذف الله في قلوبهم الرعب فنكصوا
على اعقابهم ولتكون الواو اما اعتراضية واللام متعلقة بمحذوف اي فعل ما فعل من التعجيل
والكف لتكون هذه الغنيمة المعجلة والكف اية امارة للمؤمنين يعرفون بها صدق رسول الله صلى الله
عليه وسلم في وعدهم عند الرجوع من الحديبية بما ذكر من الغنايم وفتح مكة ودخول المسجد الحرام
واما عاطفة واللام متعلقة بما تعلق به علة اخرى محذوفة اي فعجل لكم هذه وكف ايدي الناس
لتشكروا هذه النعم ولتكون اية لكم ويهديكم اي يوصلكم بتلك الاية صراطا مستقيما هو التوكل
التام عليه في كل ما تاتون وتذرون لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم واخرى
اي وعجل لكم غير هذه المغانم مغانم اخرى لم تقدروا عليها صفة الاخرى والمعنى لم تكونوا تقدروا
عليها بعدتكم وعتادكم لولا اقدار الله اياكم عليها بفضله وهي مغانم هوازن في غزوة
حنين ولما اشتد الامر في هذه الغزوة على المسلمين في اول الامر حتى ضاقت عليهم الارض بما رحبت
وصف الله تعالى مغانمها بعدم قدرتهم عليها وانه قد احاط الله بها اي قدر عليها قدرة تامة
واظفركم عليها فالجملة صفة بعد صفة لاخرى وفايدتها ان هذه المغانم وان كان صعب النيل
وعسر الوصول بنسبة التي قدرتكم الا انها في جنب القدرة الالهية الكاملة اسهل وايسر وقيل
ان اخرى يجوز نصب بمضمر يفسره قد احاط الله بها اي وقضى الله اخرى واعترض عليه بانه لا ريب
في ان الاخبار بقضاء الله اياها بعد اندراجها في جملة المغانم الموعودة بقوله تعالى وعدكم الله مغانم
كثيرة تاخذونها ليس فيه مزيد فايدة وانما الفايدة في بيان تعجيلها فهو معطوف على مفعول

فيجعل انتهى اقول مناط الفائدة في هذه الاخبار وصف عدم كونها مقدورة لهم فانه لم يكن يخطر ببالهم ان في
جملة المغانم الموعودة ما يصعب نيله ويعسر الوصول اليه فلزيادة الامتنان عليهم صرح به وكانك
هذا مزيد للفائدة وكان الله ازلا وابدا على كل شيء اي شيء الوجود ولا حاجة الى استثناء الواجب
والممتنع لان الشيء بمعنى ما شاء الله وجوده لا يمكن ان يكون واجبا ولا ممتنعا فلا يدخلان تحت الشيء حتى
يحتاج الى استثنائهما وتخصيصه بالممكن والسر فيه ان الشيء عندنا يساوي الموجود لانه مصدر بمعنى المفعول
اي مشيء الوجود نعم الشيء بمعنى انشائي يتناول الواجب ايضا كما قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله
وبمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يتناول الممتنع ايضا لكن في هذا المقام بمعنى مشيء الوجود فهو تعالى
على كل ما يدخل تحت الوجود وقد سبق تفصيل تحقيقه منا في تفسير سورة يس قديرا لانه المقتضي
لقدرته هو ذاته المقدسة عن شوائب العجز والمصحح للمقدورية هو الامكان اللازم لماهية الممكن فلا
ينأى عن قدرته شيء من الممكنات فكل ما يمكن ان يوجد وهو معنى الشيء يصح منه تعالى ايجاده وتركه
وهو معنى القدرة عند المتكلمين وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه على ما زعمت
الفلاسفة ولو قاتلكم الذين كفروا يعني ليست الحكمة في تاخير القتال عام الحديبية ان كفرة مكة
لو قاتلوكم لهزموكم بل القضية كانت منعكسة فانهم لو قاتلوكم لولوا الادبار لانهزموا
منكم وانقلبوا على اعقابهم وظهورهم خاسئين ثم لا يجدون وليا ملجأ يلتجؤون اليه
ولا نصيرا ينصرونه بنصره وتاييده اذ لا النصر الا من عند الله فانتم جند الله واولئك
حزب الشيطان الا ان جند الله هم الغالبون وحزب الشيطان اولئك هم الخاسرون وهكذا
جرت العادة القديمة الالهية لا يتطرق اليها التبديل كما قال عز من قائل سنة الله التي
قد خلت من قبل اي غلبة جند الله على حزب الشيطان سنة قديمة سنها الله تعالى فيمن مضى
من الامم ولن تجد لسنة الله تبديلا لانه احدي الذات واحدي الصفات حكمه دائم وواحد
فلا يصح لديه تردد ولا اختلاف وتبدل وهو الذي اي من جملة ما انعم عليكم عام الحديبية انه
كف ايديهم اي ايدي مشركي مكة عنكم حيث لم يمكنوهم عليكم كف ايضا ايديكم عنهم حيث لم يمكنكم
ان تستاصلوهم ببطن مكة اي داخل حيطانها وخلال دورها من بعد ان اظفركم عليهم
حين ما خرج عكرمة ابن ابي جهل في خمسمائة الى حديبية فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم
خالد بن الوليد على جنده فهزمهم حتى ادخلهم حيطان مكة فاسوا خلال الديار ثم عادوا
وقيل كان هذا الظفر يوم فتح مكة وبه استشهد ابو حنيفة رضي الله عنه على ان مكة فتحت
عنوة لا صلحا وكان الله بما تعملون بجميع اعمالكم سرا وجهرا ومن جملتها هزمهم اولا والكف
عنهم ثانيا لتعظيم بيته والا فهم ائمة الكفر وكانوا احقاء بالاستيصال بصيرا فيجازيكم بذلك

ان خيرا فخير وان شرا فشر ولعلم ان السمع والبصر من اوصاف الذات والسمع ادراك المسموعات حال حدوثها
والبصر ادراك المبصرات حال وجودها وقيل انهما في حقه تعالى صفتان ينكشف بهما المسموعات والمبصرات
انكشافا ولا يلزم من افتقار هذين النوعين من الادراك فينا الى آلة افتقارهما اليها بالنسبة الى الله تعالى
لمخالفة لصفات المخلوقين بالذات وان كانت تشاركها في العوارض والاسم وفي بعض اللوازم الا ترى
ان صفاتنا اعراض عارضة معرضة للافة والنقصان وصفاته تعالى مقدسة عن ذلك وحظ العبد منهما
ان يتحقق انه بسمع من الله وبمرأى منه فلا يستهين باطلاع الله عليه ونظره اليه ويراقب مجامع احواله
من مقاله وافعاله هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام بيان لجناياتهم العظيمة ليوسموا بسمة
قبيحة لا تنفكون عنها اينما سلكوا والمقصود انهم جمعوا بين جناية الكفر والصد والا فلا فائدة في الاخبار
عن كونهم فقط والهدي اي صدوا الهدي على انه منصوب معطوف على مفعول صدوا او عن نحر
الهدي على انه مجرور معطوف على المسجد بحذف المضاف والهدي ما يهدى الى مكة معكوفا اي محبوسا
حال من الهدي ان يبلغ محله اما بدل اشتمال من الهدي او منصوب بنزع الخافض اي صدوا الهدي
من ان يبلغ محله او محبوسا من ان يبلغ محله قال القاضي رحمه الله في تفسيره ومحله مكانه الذي يحل
فيه نحره والمراد مكانه المعهود وهو منى لا مكانه الذي لا يجوز ان ينحر في غيره والا لما نحره الرسول
عليه الصلوة والسلام حيث احصر فلا ينتهض حجة للحنفية على ان مذبح هدي المحصر هو الحرم وانتهى
والجواب ان بعض الحديبية من الحرم وروي ان خيامه عليه السلام كانت في الحل ومصلاه في الحرم وهناك
نحرت هداياه والمراد صدها عن محلها المعهود الذي هو منى ولولا رجال مؤمنون موجودون
بين المشركين في مكة ونساء مؤمنات لم تعلموهم صفة لرجال ونساء اي لم تعرفوهم باعيانهم لكونهم
في زي المشركين لاختلاطهم بهم وان كنتم عالمين على الوجه الكلي بان فيها مؤمنين ان تطؤوهم بدل
اشتمال من رجال ونساء اي لولا ان تطؤوا وتوقعوا وتهلكوا اناسا مؤمنين غير عالمين بهم فتصيبكم منهم
من جهتهم معرة اي مشقة ومكروه كوجوب الدية والكفارة بقتلهم والحزن عليهم وتعيير الكفار بقطع صلة
الرحم والاثم بالتقصير في البحث عنهم وجعل ان تطؤوهم بدل اشتمال من الضمير المنصوب في تعلموهم مما يابى
قوله تعالى بغير علم لانه متعلق بان تطؤوهم اذ يصير المعنى حينئذ لم تعلموا ان تطؤوهم غير عالمين بهم ولا
يخفى ركاكة هذا المعنى وجواب لولا محذوف يدل عليه الكلام والمعنى لولا كراهة ان تهلكوا اناسا مؤمنين
بين الكافرين غير عالمين انتم بهم فيصيبكم بذلك مكروه لما كف ايديكم عنهم لكن كف ليدخل الله بذلك الكف
المؤدي الى الفتح بلا محذور فاللام في ليدخل متعلق بما يدل عليه الجواب المحذوف في رحمته التي وسعت
كل شيء من يشاء ان يدخل في رحمته من مؤمني اهل مكة بان يفيض عليهم انواع نعمه دنيوية واخروية
ويحيط عليهم نعمه تعالى احاطة البيت لمن يدخله فانهم وان كانوا قبل ذلك الكف المؤدي الى الفتح رحمويين

بالرحمة الاخروية لكنهم كانوا محرومين عن الرحمة الدنيوية لكونهم مستضعفين تحت ايدي الكفرة غير آمنين وكانوا قاصرين في الرحمة الاخروية لعدم تمكنهم من اقامة مراسم الاسلام كما ينبغي فتمكينهم من اقامتها على الوجه الاتم ادخال لهم في الرحمة الاخروية فتبديلهم من بعد خوفهم امنا وتوفيقهم على اقامة شعار الاسلام وجعلهم اعزة بعد ما كانوا اذلة بين المشركين ادخال لهم في كلا نوعي الرحمة وقد جوز ان يكون من يشاء عبارة عن يرغب في الاسلام من المشركين ورد ذلك بانه ياباه قوله تعالى **لو تزيلوا** فان فرض التزيل وترتيب التعذيب عليه يقتضي تحقق المباينة بين الفريقين بالايمان والكفر قبل التزيل حتما اي لو تفرقوا وتميز بعضهم من بعض **لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما** بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم اقول لا اباء كل الاباء اذ المعنى لعذبنا الذين اصروا منهم على الكفر ولم يرغبوا في الاسلام فالمباينة بين الفريقين متحققة ايضا ثم ان هذه الجملة مستانفة سيقت لتقرير ما قبلها يعني انما كف ايديكم عنهم لاختلاط المؤمنين بهم في الواقع وعدم تميز بعضهم من بعض اذ لو فرض عدم اختلاطهم بان يكونوا متميزين لما كف ايديكم عنهم بل عذب الكافرين وانجى المتقين وقوله تعالى **اذ جعل الذين كفروا** بوضع الموصول موضع المضمر لتعليل الحكم والتنبيه بما في حيز الصلة اما ظرف لعذبنا او منصوب على المفعولية باضمار اذكر وجعل ان كان بمعنى الالقاء فيتعلق به قوله تعالى **في قلوبهم الحمية** اي الانفة والعجب وان كان بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان اي جعلوها ملكة راسخة في قلوبهم وجحدوا الحق بعدما استيقنتها انفسهم لفرط جهلهم وحميتهم **حمية الجاهلية** حمية ناشية من الجاهلية فان الحمية الناشية من المعرفة والعزة في الدين محمودة ثم لما ذكر سوء صنيع الكفرة قرنه بتذكير حسن صنيع الرسول عليه السلام والمؤمنين بتوفيق الله تعالى فقال تعالى **فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين** او المعنى لو تزيلوا لعذبنا لكن لم يتزيلوا فلم يعذب فانزل الله الاية وذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل الحديبية بعثوا سهيل بن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومكرز بن حفص على ان يعرضوا على النبي صلى الله عليه وسلم ان يرجع من عامه ذلك على ان يخلي له قريش مكة من العام القابل ثلثة ايام فاجابهم وكتبوا بينهم كتابا فقال عليه الصلوة والسلام لعلي رضي الله عنه اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فقالوا ما نعرف هذا اكتب باسمك اللهم ثم قال اكتب هذا ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة فقالوا لو نعلم انك رسول الله ما صددناك عن البيت وما قاتلناك اكتب هذا ما صالح عليه السلام محمد بن عبد الله اهل مكة فقال عليه السلام اكتب ما يريدون فهم المؤمنون ان يابوا ذلك ويبطشوا عليهم فانزل الله السكينة عليهم فتوقروا وتثبتوا **والزمهم كلمة التقوى** كلمة ناشية من تقوى قلوبهم وهي كلمة التوحيد او كلمة ابى الكافرون عنها وهي كلمة بسم الله الرحمن الرحيم او محمد رسول الله **وكانوا احق بها واهلها** اي ما الزمهم الله تعالى هذه الكلمة قسرا والجاء عليهم من غير سابقة استحقاق

هم

لهم بها كالمنافقين الذين كانوا يلازمون هذه الكلمة ويقولونها بافواههم ولم تكن ذلك في قلوبهم بل كانوا في انفسهم مستحقين لهذه الكلمة الطيبة ومستاهلين لها لكون اصلها ثابتة في ارض قلوبهم وفرعها في سماء نفوسهم **وكان الله بكل شيء عليما** فيعطي كل ذي حق حقه بمقتضى علمه الشامل ولا يعطي الا ما يسال القابل بلسان الاستعداد ثم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل خروجه الى الحديبية راى في منامه كانه واصحابه قد دخلوا مكة امنين محلقين رؤسهم ومقصرين وقص الرؤيا على اصحابه ففرحوا واستبشروا وحسبوا انهم يدخلونها في عامهم فلما تاخر ذلك قال عبد الله بن ابي وعبد الله بن نفيل ورفاعة بن الحارث والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا راينا المسجد الحرام فنزل قوله تعالى **لقد صدق الله رسوله الرؤيا** اي صدقه عليه السلام في رؤياه بان اراه رؤيا صادقة والرؤيا كالرؤية غير انها مختصة بما يكون في النوم فرق بينهما بحرفي التانيث كالقربة والقربى وحقيقتها انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة منها ما يكون باتصال النفس بالملكوت الاعلى وذلك ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان او سيكون مرتسمة في المبادي العالية والملأ الاعلى اعني العقول المجردة والنفوس السماوية والنفوس الناطقة الانسانية ان تتصل بتلك المبادي وتنتقش بالصور المرتسمة فيها الا ان اشتغالها بتدبير البدن يمنع الاتصال بتلك المبادي اللهم الا لبعض النفوس العارية القادرة على التخلص بالحس المشترك عن تعلقات الحواس الظاهرة فان لمثل هذه النفوس القوية يمكن ان يتصل حال اليقظة بالمبادي العالية وتدرك ما ارتسم فيها من المغيبات كما للانبياء والاولياء واما حالة النوم فترتفع الموانع فيها بالكلية وتتصل النفس بالعالم العقلي وتدرك ما فيها من الامور المرتسمة على وجه كلي تماما هو اليق بذلك النفس وباحواله ما يقرب منها من الاهل والولد والاقليم فتحاكي المتخيلة هذه المعاني الكلية بصور جزئية مناسبة لها كما انها الخيرات والفضائل بصور جميلة والشرور والرذائل باضدادها ثم ينزل منها الى الحس المشترك فان لم يكن هناك فرق الا بالكلية والجزئية فالرؤيا لا تحتاج الى التعبير والا احتاج اليه واما الكاذبة منها فسببها ان النفس اذا احست بتوسط الالات بصور جزئية وبقيت مخزونة في الخيال فعند النوم ترتسم في الحس المشترك او لان النفس الفت صورا والفتها المتخيلة فعند النوم تنتقل منها الى الخيال ومنه الى الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع او رجي شيئا او خاف من شيء فانه يرى في تلك الامور في النوم او لان مزاج الدماغ يصير متغيرا فربما مال مزاجه الى الحر فيرى النيران وربما مال الى البرودة فيرى الثلوج والمنامات التي يكون سببها احد هذه الامور الثلاثة كاذبة لا عبرة بها بل هي اضغاث احلام وما كنا بتاويل الاحلام بعالمين ومنامات الانبياء لا يكون الا صدقا وحقا كما قال الله تعالى **بالحق** اي صدقا ملتبسا بالحق وهو الحكمة والمصلحة

الحاملة كتمييز الراسخ في الايمان عن المتزلزل فيه فعلى هذا بالحق صفة لمصدر محذوف ويجوز ان يكون حالا
من الرؤيا اي حال كونها ملتبسة بالحق غير كاينة من قبيل اضغاث الاحلام ويجوز ان يكون قسما بالحق
على ان يكون من الاسماء الحسنى او بمعنى نقيض الباطل فعلى الاولين قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام
جواب قسم محذوف اي والله لتدخلن وعلى الثالث جواب للقسم المذكور اعني بالحق وقوله تعالى ان شاء الله
اما تعليق للدخول بالمشية اشعارا بان بعضهم لا يدخلونه لموت او غيبة او غير ذلك واما تعليق للوعد
بالدخول بالمشية تعليما للعباد كيلا يقول احدهم اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله او حكاية لما قاله
ملك الرؤيا واسمه صديقون او لما قاله عليه السلام لاصحابه امنين حال من فاعل لتدخلن ولا يتدخل
فيه تخلل الشرطية بينهما لكونها معترضة محلقين بعضكم رؤسكم ومقصرين بعضكم الاخرون وقوله
تعالى محلقين ان جعل حالا من فاعل لتدخلن ايضا فهي مترادفة وان جعل حالا من ضمير امنين فهي
متداخلة واما حال مقدرة من فاعل لتدخلن او امنين او محلقين او مقصرين وقوله تعالى
لا تخافون اما مستانفة اي لا تخافون بعد ذلك وهذا بعينه كما يقال قدم فلان من سفره
فاكرمته والبسته واعطيته دراهم ودنانير وبعد ذلك استقبلته ولاقيته على فراسخ فقولك
بعد ذلك معناه اذكر بعد ذكر ما سبق اني استقبلته الى اخره فعلم ما لم تعلموا عطف على القصة
السابقة اعني صدق الله الاية والتعقيب في مجرد الذكر او باعتبار الحكم والاخبار فلا يرد ما قيل
من ان جعل ما في قوله تعالى ما لم تعلموا عبارة عن الحكمة في تاخير فتح مكة الى العام القابل كما ذهب اليه
الجمهور يابا ه الفاء فان علمه تعالى بذلك متقدم على ارادة الرؤيا قطعا انتهى ثم قيل المراد بعلمه تعالى
العلم الفعلي المتعلق بامر حادث بعد المعطوف عليه اي علم عقيب اراءة الرؤيا الصادقة ما لم تعلموا
من الحكمة الداعية الى تقديم ما يشهد بالصدق اعني الفتح القريب علما فعليا انتهى ويرد عليه انه لا فرق
بين الحكمين في ان كلا منهما يعلمه تعالى علما فعليا وقت حدوثهما وان هذا العلم متاخر عن ارادة
الرؤيا وكذا لا فرق بينهما في انه تعالى يعلم كلا منهما قبل حدوثهما ايضا بانه سيحدث فانه
يعلم الحوادث قبل وجودها بانها ستحدث ووقت حدوثها بانها حدثت صرحوا به فالحكم بتقدم
علمه تعالى بذلك على ارادة الرؤيا قطعا تحكم فالحق ما عليه الجمهور ومخالفتهم في قوة الخطا كما هو المشهور
والفاء في قوله تعالى فجعل من دون ذلك للسببية اي جعل لاجل علمه ما لم تعلموا من دون ذلك
المذكور من تحقق مصداق رؤياه من دخول المسجد الحرام امنين فتحا قريبا من غير تسريب لتكون
اية شاهدة على صدق الرؤيا كما قال ولتكون اية للمؤمنين والمراد بالفتح القريب فتح قلاع خيبر والجعل
ابداعه واخراجه من العدم الى الوجود لانه جعل بسيط لكونه ذا مفعول واحد وقيل المراد
بجعله وعده بذلك وانجاز ذلك الوعد ولا يخفى انه بعيد وجعل نحو من جعل الظلمات والنور والظل

والجرد

والجرد وقوله تعالى هو الذي ارسل رسوله جملة مستانفة سيقت لتطييب خواطر المسلمين
بانه ارسل اليهم رسولا لا يضل من اتبعه ولا يبطئ وانه تعالى سيفتح لهم مشارق الارض ومغاربها
ويورثهم الارض يتبوؤن منها حيث يشاؤن مع ما فيه من فضل تاكيد للفتح الموعود وقوله بالهدى
اما حال من المفعول اي رسولا ملتبسا بالهدى بمعنى كونه مهتديا في نفسه او بمعنى كونه هاديا لمن
ارسل اليهم والثاني ابلغ او الباء سببية اي بسبب كونه مهتديا او هاديا او لاجل ان يهدي الناس
الى صراط مستقيم كما قال تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ودين الحق عرفوا الدين بانه
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والمراد بالوضع ما يكون بجعل الجاعل
واعتبار المعتبر فيخرج التوحيد والتنزيه وقيد الالهي ليخرج به التخصيص الصناعي وغيرها
كشرع الشياطين للكفار والمنافقين فان قلت اما ان يراد بالوضع الالهي الكتاب والسنة
المشتملة على القول والعمل وذلك لا يلايم ما ذكر وان الشرع هو الدين ثم فسروه بما بينها التنافي
ونظائرها واما ان يراد المسائل الاصولية والفروعية او الاعتقادات والاعمال وعلى التقدير يلزم ان يصح
الكلام في الفروع باعتبار انه يراد بالالهي المنسوب الى الكتاب والسنة بوجه ما وذلك لان العمل بالمجتهدات
الفروعية صحيحة نافعة في الاخرة صوابا كانت او خطأ لكنه لا يصح في الاصول لان خطأ الخصم
المبتدع من المعتزلة وغيرهم جزء من علم الكلام الذي هو اصول الدين فلا يكون سائقا الى الخير
بالذات فان الخطاء في الاعتقاد ليس بنافع في الاخرة قلت علم الكلام ما يتعلق بالاعتقادات
المنسوبة الى الدين ولو بحسب الزعم الباطل لكن الدين ما يكون حقا غاية الامر ان كل طائفة من
اهل الاختلاف يزعم ان طريقهم هي الدين فكل حزب بما لديهم فرحون ويمكن ان يعمم السوق بحيث
يتناولها بحسب الزعم ولذا يوصف الدين بالباطل والحق فتامل وبقيد سائق يخرج ما ليس بسائق
من الاوضاع الالهية كتخصيصه تعالى انبات الزرع والاشجار ببعض الامكنة والازمنة وبقيد
ذوي العقول يخرج الاوضاع الالهية السائقة للحيوانات الى افعالها المختصة بها بالاختيار
وقيد باختيارهم يخرج الوجدانيات السائقة اصحابها الى غاياتها وفيه اشارة ايضا الى
ثبوت الاختيار في الفعل والترك ليكون عبادة يترتب عليها الثواب او معصية يترتب عليها
العقاب وبقيد المحمود يخرج الكفر فانه وضع الهي عند من يقول بخلق افعال العباد لانه
سوقه لذوي العقول بسوء اختيارهم والخير هو الثواب وقيد بالذات اما متعلق بسائق
لان الوضع الالهي انما هو السوق فيكون لذاته واما متعلق بالخير والمراد به السعادات
الابدية لان خيريتها اعني كونه امرا مناسبا مؤثرا من حيث انه مؤثر انما هو لذاته لا بتوسط
شيء وقد يطلق الدين على الاوضاع الباطلة بالاشراك كقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام

دينا وقوله لكم دينكم ولي دين واما اطلاقه على الاوضاع الحقة فبالاشتراك المعنوي المشكك وت
النواطي لقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ويجوز ان يكون في الكل مشتركا معنويا بان يراد ما يتعبد به
ويعتقد حقا او باطلا فعلم من هذا التفصيل فائدة اضافة الدين الى الحق فان الدين عند الله الاسلام
ليظهره اي يغلبه على جنس الدين كله بجميع افراده التي هي الاديان المختلفة بتسليط اهل الاسلام
على اهل سائر الاديان المختلفة باختلاف الادوار واختلاف الاستعدادات وباظهار بطلان ما كان
باطلا منها وكفى بالله شهيدا بينك وبينهم او على ان ما وعده محقق لا شبهة فيه او على مضمون قوله
تبارك وتعالى محمد رسول الله على ان يكون مبتدا وخبرا وتكون الجملة مبينة للمشهود به ويجوز ان يكون
محمد خبر مبتدا محذوف ورسول الله بدلا او بيانا او نعتا فالمعنى ذلك الرسول الذي ارسله بالهدى
ودين الحق محمد رسول الله ففائدة الاتباع بوصف رسول الله مع كونه معلوما من جعله خبر مبتدا
محذوف تعظيم لشان المضاف وايذانه بان هذا الوصف صار سمة لازمة له عليه السلام لا ينفك عنه بوجه
من الوجوه كما قال عليه السلام كنت نبيا وادم بين الماء والطين والذين معه شروع في مدح الاتباع
بعد بيان المتبوع زيادة في تطييب قلوبهم وفيه ايذان ايضا بان اتصافهم بهذه المناقب انما هو
ببركة صحبته عليه السلام كما يفيده لفظ معه ثم ان الموصول مع صلته مبتدا وخبره قوله تعالى
اشداء على الكفار يغلظون عليهم ويظهرون العزة والشدة لهم رحماء بينهم يخفضون جناح
الذل بعضهم لبعض لما الف الله بين قلوبهم وفي الاية الكريمة جمع بين معنيين غير متقابلين لكن يتعلق
احدهما بما يقابل الاخر نوع تعلق فان الرحمة وان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي
هو مقابل الشدة وقد عد مثل هذا من نوع صنعة التضاد وقرئ اشداء ورحماء بالنصب اما
على الحالية من فاعل الظرف اعني معه لوقوعه صلة او على المدح فخبر المبتدا حينئذ قوله تعالى
تراهم ركعا سجدا تبصرهم مواظبين على الصلوات معدلين اركانها بحيث يتميز كل من الركوع
والسجود وسائر الاركان بعضها عن بعض لا كنقرات الديك كما يفعله المنافقون وعلى الاول
هذا خبر اخر او استيناف واما قوله تعالى يبتغون فضلا من الله ورضوانا فالظاهر انه
حال من مفعول تراهم اي تراهم في حال اشتغالهم بتدبير معاشهم وكسبهم القدر الواجب عليهم
من نفقتهم ونفقة من يمونهم انهم يصلون على احسن ما يكون والحاصل تراهم ان اشتغالهم
بتحصيل وجوه معاشهم لا يعوقهم ولا يشغلهم عن اقامة الصلوات وسائر العبادات لاكتفائهم
على القدر الصالح من وجه المعاش وقناعتهم باسد الرمق وعدم تهالكهم في طلب الدنيا لكون
رضاء الله تعالى عندهم هو المطلب الاعلى ويجوز ان يكون حالا من المستتر في ركعا او سجدا
او جملة مستانفة وفائدته على التقديرين هو انهم انما يواظبون على الصلوة لانهم يبتغون

ثوابا من الله ورضاء لا كالمنافقين الذين اذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يريدون
وجه الله سيماهم في وجوههم من اثر السجود السيما فعلى من سامه اذا ارسلها في المرعى معلمة
او من الوسم على القلب كالجاه من الوجه والمراد علامتهم التي يعرفون بها كبياض الوجه وتلالائه اي
استنارة وجوههم وظهور اثر الخوف والخشية في ظاهرهم من طول ما صلوا اناء الليل واطراف
النهار خاضعين خاشعين والسر فيه ان العلاقة ثابتة بين عالمي الملك والملكوت يتاثر كل منهما من
الاخر فكما يفيض من طهارة الظاهر اثر على طهارة الباطن فان من توضأ او اغتسل من الجنابة فانه
يجد من نفسه انشراح صدره وخفة ما لا يجده قبله واليه الاشارة بان الوضوء نور على نور فكذلك
يفيض من معارف القلب ومساعيه على الظاهر فيتاثر كل من الظاهر والباطن عن الاخر حسب
ما يقتضيه فيعرف كل من المطيعين والمجرمين بسيماهم او المعنى سمتهم في جباههم من التاثير الذي
يؤثره كثرة السجود خالصا لوجه الله واما الاعتماد بالجبهة على الارض ليحدث فيه تلك السمة فذلك
محض رياء ونفاق ولذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه بقوله لا تقلبوا صوركم اي لا تسموها
ذلك اي المذكور من نعوتهم الجليلة البعيدة المرتبة والمنزلة على ما يفيده ما فيه من معنى البعد
مع قرب المشار اليه وهو مبتدا وخبره قوله تعالى مثلهم اي قصتهم العجيبة الشان الجارية مجرى
الامثال في الغرابة حال كونه مسطورا في التورية فهو حال من مثلهم باعتبار معنى الاشارة
ومثلهم في الانجيل وتكرير مثلهم اما لتاكيد الغرابة وزيادة تقريرها وان المعنى ذلك مثلهم في
التورية والانجيل واما لان الكلام قد تم عند قوله تعالى مثلهم في التورية فعلى هذا قوله تعالى
كزرع اخرج شطأه خبر قوله تعالى ومثلهم في الانجيل ويؤيده ما قيل انه مكتوب في الانجيل
سيخرج قوم ينبتون نبات الزرع يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر واما على الاول
فتمثيل مستانف ضرب الله مثلا لاصحابه صلى الله عليه وسلم حيث قلوا في بدء الاسلام ثم كثروا
واستحكموا فترقى امرهم يوما فيوما بحيث اعجب الناس وفي بيان ان وصفهم مسطور في التورية والانجيل
زيادة تبشير وتعظيم لهم وافادة انهم عنده تعالى بمكانة وعلو قدر حيث ذكر في الكتب الالهية
نعوتهم وتعريض لاهل الكتاب حيث كانوا يتلون الكتاب ويحرفون ما فيه من نعوت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم يكتمون الحق وهم يعلمون هذا ومعنى اخرج شطأه اخرج فراخه
من اشطأ الزرع اذا فرخ اي مثلهم في الانتقال من كمال الضعف الى كمال القوة على سبيل
التدريج كمثل الزرع في حركته الكمية في النمو والتدريج في اطواره الى ان بلغ غايته حيث
اخرج فراخه في بدء النمو فآزره من المؤازرة بمعنى المعاونة او من الايزار بمعنى الاعانة
اي قواه واوصله بتدريج القوى النامية من مرتبة الضعف الى رتبة القوة فاستغلظ

٢٩

فانتقل من هذه المرتبة الى حد الغلظة فاستوى على سوقه فاستقام لاجل غلظته على قصبه بعد
ما كان يميل الى الاطراف لرقته والفاء فى المواضع الثلثة لترتب كل لاحق على سابقه وتسببه عنه
يعجب الزراع ببرعة تقلبه فى اطوار النمو وتعاقب المراتب المتفاوتة فى الشدة والضعف عليه
حكاية لطيفة وهى انه كان هرون الرشيد جارية مستظرفة فانتشر يوما آلته حيث استغلظ
فاستوى فقال للجارية تخبرا فى اى سورة فاستغلظ فاستوى فتحت الجارية سراويله فقالت
انا فتحنا لك فتحا مبينا وقوله تعالى ليغيظ بهم الكفار اما علة لتشبيههم بالزرع فى الزكاء
والاستحكام او لقوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات منهم للبيان مغفرة واجرا
عظيما اذ الكفار كلما سمعوا ما اعد للمؤمنين فى الاخرة مع ما لهم فى الدنيا من العزة غاظهم ذلك
اشد غيظ فيتعذبون بذلك فى الدنيا ولعذاب الاخرة اشد وابقى عن النبى عليه السلام
من قرأ سورة الفتح فكانما كان ممن شهد مع محمد فتح مكة ٥ اللهم افتح لنا ابواب
رحمتك وافض علينا من خزائن
رأفتك وهيئ لنا من امرنا
رشدا ٥ ولا تسلط
علينا من لا يرحمنا
ابدا تم والاخره
عم

Murat Molla Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1488/9
Tasnif No: 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

يس والقرآن الحكيم ، ان الله يبعث الموتى ويحيي العظام ، وهي رميم وان سيدنا لمن المرسلين
على صراط مستقيم ، بتنزيل العزيز الرحيم ، فسبحان من بيده ملكوت كل شئ ، واليه ترجع
كل ميت وحي ، نحمده على ان خلق الازواج ، ورفع سماء ذات ابراج ، ومهد ارضا ذات امواج
وعهد الينا ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين ، فحسبنا الله نعم المولى ونعم المعين
ونصلي على افضل من لا يسئلنا اجرا وهم مهتدون وعلى اصحابه الذين هم باثاره مقتدون ،
ما سار القمر في منازله والشمس تجري لمستقر لها وكل في فلك يسبحون وبعد فيقول المحوج
العبيد الى الفضل الرحماني محمد امين بن صدر الملة والدين الشرواني خصهما الله باللطف الرباني
لما كان العلم افضل ما يتنافس فيه المتنافسون كما قال عز من قائل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون ، شمرت عن ساق الجد لتحصيله باحثا عن اجماله وتفصيله مدة
اخذا من افواه فحول العلماء في الافاق ، وبرهة متصفحا في الدفاتر والاوراق ، حتى رقمت
في اكثر الفنون بتحقيقات لم يسمعها الاذان ، وتدقيقات لم يسمح بمثلها الخواطر
والاذهان فسودت الكراريس ، وزينت وجوه القراطيس واشتغلت سنين بنشر
المعارف ، وافادة اللطايف ، ومدباع الجدال وبسط كف القيل والقال ، وتحرير الحواشي
وازالة الحجب عن وجوه المطالب والغواشي فاذا فتحت الحوادث ابوابها ، واطالت
النوائب انيابها فتلاطم امواج الفتن في البلاد ، فيا حسرة على العباد فلزمني مفارقة
الابناء والاخوان ، ومهاجرة الاطلال والاوطان ، والتزام الاسفار ، وركوب قفار القفار
حتى رماني الدهر واطرحني بالجبر والقهر الى ديار بكر فاذا رايت قد اندرست مدارس العلوم
فيها وانطمست معالم التعليم وذبلت اشجارها ويبست حتى عاد كالعرجون القديم
فاقمت بتلك الانحاء والعين تنسجم وشرعت في الاملاء والمطالعة والقلب يضطرب
ويضطرم فوجدت هناك قوما لا يهتدون الى مناهل العلم سبيلا ، ولا يجدون الى
جداوله مرشدا ودليلا فلما آنسوا منا نارا في بوادي الفنون ، توجهوا الينا ليقتبسوا منا
لعلهم يصطلون ، فاريناهم من اياتنا الكبرى فظلت اعناقهم لها خاضعين ، فقالوا انا

سمعنا

سمعنا بهذا وان كنا من قبله لمن الغافلين فاعف عنا واعرض عن الجاهلين ثم التمسوا مني
ان اقلب قلبي نحو قلب القرآن واحرر لهم في تفسيره ما لم يقرع بمثله الاذان فشرعت فيه في
اثناء علايق شتى وعوايق فوضى من غير مراجعة الى المطولات واجالة قداح النظر في البسوطات
لتلاطم امواج العلايق وتراكم افواج العوايق ومقاساة انواع النصب والمحن والانسلاخ
عن الادوات والكتب والوطن فجاء بحمد الله سبحانه معدنا للجواهر الغالية ومجمعا
لنفايس اللآلي المتلالية ومشتملا على رموز لم يهتد اليها ذهن نقاد ومنطويا على نكات
لم يغص بها طبع وقاد فلله المثل الاعلى وله الحمد في الاخرة والاولى والمرجو من الناظرين
فيه ان ينظروا بعين الرضا والاغماض لا بعين السخط والاعتراض فعين الرضى عن كل عيب
كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا فاني معترف بقصور باعي في الصناعة وقلة ذات
يدي في هذه البضاعة على اني حين ما حررته صبت علي مصايب لو انها صبت على الايام صرن
لياليا انما اشكو بثي وحزني الى الله وافوض امري اليه انه رحيم للاواه ولا نستعين
الا اياه فصبر جميل وهو حسبي ونعم الوكيل سورة يس وتسمى معمة ايضا لانها تعم على قاريها
خير الدارين ودافعة ايضا لانها تدفع عنه كل سوء وقاضية لانها تقضي له كل حاجة وقد ورد
في فضل هذه السورة اخبار كثيرة منها ما روي عن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ان لكل شيء قلبا وقلب القرآن يس قال حجة الاسلام انما كان قلب القرآن لان الايمان صحته بالاعتراف
بالحشر والنشر وهذا المعنى مقرر فيه بابلغ وجه وقيل لما كان القلب لب الانسان استعمل القلب في
لب الاشياء فقيل قلب النخلة اي لبها فمعنى قلب القرآن يس اي لبه لاحتواء هذه السورة مع قصر
نظمها وصغر حجمها على الايات الساطعة والبراهين القاطعة والعلوم المكنونة والمعاني
الدقيقة والمواعيد الرغيبة والشواهد البليغة والزواجر البالغة والاشارات الباهرة وغير ذلك
مما لو تدبره المؤمن العليم كان كالذي لم ينل من السيل الا زبدا ولم يسمع من البحر الا جرا هذا واعلم
ان كلام الانبياء سيما كلام خاتم النبيين عليه افضل الصلوات مشتمل على اشارات الى حقايق و
رموز الى دقايق لا يفهمها الا من كان عارفا بعلوم جمة بعد ما صقل عقله عن كدورات الرسوم
والعادات وتطهر عن دنس الجهالات ففي كل كلامه عليه السلام بحكم اوتيت جوامع الكلم رموز
ودقايق لا تسعها مجلدات ففي رموز هذا الحديث ما نقول فاستمع وهو ان القلب جزء من
اجزاء البدن يختص من بين الاجزاء بكمال الاعتدال لينعكس بواسطة ذلك الاعتدال الذي هو ظل
الوحدة الحقيقية من مشكوة ذلك الجزء اشعة انوار الوحدة الى ساير الاجزاء ويستعد للتحقق
بساير الكمالات الوجودية فالقلب عبارة عن صورة تناسب المعنى على وجه اتم ومظهر يطابق الظاهر

بوجه اكمل حذو النعل بالنعل والبيان هذا القايل رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها فتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر اذا تمهد هذا فالقران الذي هو عبارة عن جمعية الكلام الحقي
له اجزاء ايضا يختص من بينها السين بلسان الاشارة بالسوية الاعتدالية التي هي مطابقة الظاهر
والباطن وبها قامت السموات والارضون وعليها بنيت السعادات الحكمية والكمالات العلمية التي
تفاخرت بها الاولون والاخرون كما لا يخفى لدى الواقف على اساليب العلوم الشرعية والحقايق الخفية
فالسين من تلك الاجزاء بمنزلة القلب ثم ان الجزء الاخير يس وقع قلب القلب ففي الحديث الشريف
اشارة الى القلب وقلب القلب تعرفه ان كنت من اهله ومنها ما روي عنه عليه الصلوة والسلام من قرا
سورة يس كتب له قراءة القران عشر مرات ومنها ما روي عن معقل ابن يسار عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال اقراوا سورة يس على موتاكم قال الامام رحمة الله عليه وذلك لان اللسان ضعيف
والاعضاء ساقطة لكن القلب قد اقبل على الله تعالى بكليته فيقرا عليه ما يزداد به قوة قلبه ويشتد
تصديقه بالاصول ثم اعلم ان الحروف المقطعات الواقعة في اوايل بعض السور الكريمة من
متشابهات القران فمنهم من تورع فقال لا يعلم تاويله الا الله فالتكلم فيه امر ويرويه
انه سئل الشعبي عنها فقال سر الله فلا تطلبوه وقد روي عن الخلفاء الراشدين وغيرهم
ما يقرب منه قال في الينابيع سئل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه فقال لو تكلمت فيه لكنت متكلفا
وقد امر الله تعالى النبي عليه الصلوة والسلام ان يقول وما انا من المتكلفين ونقل عن بعض
العارفين ان الله للنبي صلى الله عليه وسلم نشآت يكلمه الله باعتبار كل نشاة بما يناسبه
فله عليه السلام نشاة بشرية كما يفصح عنه قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي ويكلمه الله
تعالى باعتبار هذه النشاة بكلمات مركبة مثل قل هو الله احد الاية ونشاة ملكية كما ينبي عنه
قوله عليه السلام لست كاحد منكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني ويكلمه الله تعالى باعتبار هذه
النشاة بحروف مفردة مثل يس وطه وحم وغير ذلك ونشاة لاهوتية كما قال عليه
الصلوة والسلام من راني فقد راى الحق وكلامه تعالى معه عليه السلام باعتبار هذه النشاة
ليس من جنس الحروف والكلمات ولا يدركه العقول القاصرات ويجل دونه الوهم والادراك
كما قال عز وجل فاوحى الى عبده ما اوحى ومنهم من خاض في تاويله فقال ان معنى كونه سر
انه سر استاثر الله بعلمه يعني انه لا يعلمه الا الله او من ادرك البينونة بينه وبين الله تعالى
وهم العلماء الراسخون المتقربون بقرب النوافل فهم لا يعلمون الا بعلم الله بل بالله تعالى
وهؤلاء افترقوا فرقا فقال بعضهم المراد بها الحروف الملفوظة المسماة بها قصد
تعديدها او تسمية بعض السور او القران او الله سبحانه بها بقسم او غير قسم فالنكتة

في افتتاح السور بطائفة من الحروف التي هي بسايط الكلام سواء كان على وجه التعديد
او التسمية اما التنبيه لمن تحدي بالقران على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم
فلو كان من عند البشر غير نازل من خلاق القوى والقدر لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه فضلا
عما يساويه واما ليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق بانفس
الحروف وان كان على طرف الثمام يتناوله الخواص والعوام من الاعراب والاعجام لكن التلفظ
باسمائها انما يتاتى ممن درس وخط فاما من الامي الذي لم يحم حوم ذلك الخط فاعز من بيض
الانوق وابعد من مناط العيوق سيما اذا كان على نمط عجيب واسلوب غريب مبني على سر
سري مبني على نهج عبقري من ايراد نصف اسماء الحروف بحيث ينطوي على انصاف اصنافه مسميلها
تحقيقا او تقريبا في تسعة وعشرين سورة على عدد الحروف مع نكات فاخرة كما بينها صاحب الكشاف
وزاد عليه من بعده وحذا حذوه وقال بعضهم هي اشارة الى كلمات هي منها اقتصر عليها فان الياء من يس
اشارة الى يوم الميثاق والسين الى السر مع اهل الاشواق ومما يشير العارفون بالحروف الملفوظ
باعتبار مخارجها الى معان دقيقة لطيفة كما قالوا ان السين الذي مخرجه متوسط بين الحلق
والشفة اشارة الى السوية الاعتدالية وبالياء الذي ايضا مخرجه كذلك الى المراتب القريبة منها
ثم ان السين من بين الحروف السوية الاعتدالية يختص بالتساوي بين زبره الذي هو مسماه
وبين بيناته التي هو فضل الاسم على المسمى اعني الياء والنون فان عدد مجموع الياء والنون هو
بعينه عدد السين ولذلك قيل المراد بيس هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لان الاعتدال الحقيقي
والاستقامة اعتقادا وخلقا وعملا يختص به عليه السلام كما قال عز من قايل وان هذا صراطي
مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله وقال الشيخ صدر الدين القونوي
المراد بهذه الحروف روحانياتها حيث قال في شرح ما روي عن رفاعة بن رافع انه قال كنا نصلي
مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلما رفع راسه من الركوع قال سمع الله لمن حمده
فقال رجل وراءه ربنا لك الحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه فلما انصرف عليه السلام قال من المتكلم انفا
قال الرجل انا قال صلى الله عليه وسلم لقد رايت بضعة وثلثين ملكا يبتدرونها ايهم يكتب اول
اعلم ان الله قد يثبت شرعا وكشفا انه ما ثم صورة الا ولها روح فتارة يخفى اثار الروح في الصورة
بالنسبة الى اكثر الناس وتارة يظهر بشرط تايد روح تلك الصورة عدة بيتصل من روح اخرى
وقد وردت النصوص الشرعية مكررة بذلك في الكتاب والسنة فاذا عرفت هذا فاعلم
ان صور الاعمال والاقوال اعراض لا ترتفع الا باغراضها المصاحبة لها والمتايدة ايضا بارواح
العمال ونياتهم ومتعلقات هممهم التابعة لعلومهم واعتقاداتهم الصحيحة المطابقة لما هو الامر عليه

والحروف والكلمات من حيث افرادها ومن حيث تراكيبها خواص تظهر من ارواحها بواسطة
صورها تلفظا وكتابة شهدت بذلك الانبياء والاولياء عن شهود محقق وتجربة مكررة واذا تقرر
هذا فاعلم ان شرف الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ان مجموع حروف هذا الكلام الذي ذكره
الرجل حراء النبي عليه السلام ثلث وثلثون حرفا لكل حرف روح هو المثبت والمبقي لصورة ما وقع
النطق به فارواح الصوفيتي وبنات العالم توجهات نفوسهم وتعلقات هممهم التابعة
لعلومهم واعتقاداتهم ترتفع الى حيث منتهى نمو العالم تتبع فانهم وهذا هو سر قوله عليه السلام
لقد رايت بضعة وثلثين ملكا يبتدرونها والحصول البضع الثلثة واخرها التسعة ولا يخفى
على اللبيب بناء على هذا الاصل انه يمكن ان يكون لوقوع هذه الحروف في اوائل بعض السور لفظا
وكتابة لخاصية روحانية بها دخل في بعض احوال ذلك الكتاب كحفظه عن التغيير والتحريف
وغير ذلك من الامور انتهى اقول سبب توضيحه بوجه اجمالي ان يجب ان يعلم ان حقايق الحروف في
ذواتها صور علمية للواجب الحق وباعتبار تعلق الارادة متوجهة الى مخاطب محقق او مقدر
ممتاز عن العلم ولهذا شاع في عبارات ائمة الكشف والتحقيق الذين هم ورثة خاتم النبيين صلى
الله عليه وعلى آله اجمعين ان الكلام صفة حقيقية منتشئة من المقارعة المعنوية الغيبية
الواقعة بين صفة العلم والقدرة ولا شك ان كلا ما فيه مدخل للقدرة فللارادة ايضا فيه مدخل
اذ تاثير القدرة على وفق الارادة لهذا يذكرنا في موضع القدرة الارادة فالعلم والقدرة بمنزلة
الجسمين المتقارعين والارادة بمنزلة المقارعة اذ الارادة رابطة بينهما كما ان المقارعة رابطة بين
الجسمين ربطا يقتضي حدوث الصوت فبحكم قوله تعالى بالحق انزلناه وبالحق نزل اقتضت
الرحمة الالهية ان يتنزل هذه الصور العلمية من سماء سمو الذات الى المجالي الثلثة الصوتي والكتابي
واللساني فيظهر على السمع والبصر والقلب ومع هذه التنزلات والظهور في ملابس الحدوث
حقيقتها القدسية محفوظة عن الارجاس الهيولاني والادناس المادي كما يفصح عنه قوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ولهذا كلف عموم الامة في كتب العقايد الاسلامية
بان يعتقدوا ان كلام الله غير مخلوق وهو متلو بالالسنة في المصاحف محفوظ في الصدور
وان كانت القراءة والكتابة والحفظ حادثة واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لما كانت كل حرف
صورة علمية والصور العلمية عبارة عن الاسماء الالهية ولكل اسم من الاسماء الالهية مظاهر كانت
كل فرد من افراد الموجودات مظاهر الحقيقة حرفية وواقعا تحت تربية اسم خاص من
اسمائه تعالى هو ربه وروحه وحقيقته ولبه وقلبه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات
كالمجردات فانها مظاهر الاسماء التنزيهية لا يشاركها فيها الاجسام التي هي مظاهر

الاسماء

الاسماء المقابلة لها ثم ان النشاءة الانسانية مظاهر جميع الاسماء والصفات اذ قد اجتمع فيها جميع
الحقايق من المجردات والماديات واللطائف والكثائف الى غير ذلك من التفاصيل المبثوثة في الافاق
فهو انموذج بجميع العوالم ولذلك سمي بالعالم الصغير صورة كما يسمى بالعالم الكبير نظرا الى سعة احاطته
حتى قال ابو يزيد لو ان العرش وما حوله الف مرة في زاوية قلب العارف لما ملاه فالحقيقة
الانسانية لكونها مظاهر لجميع الاسماء والصفات ظاهرة فيها اثارها واحكامها ظهورا بينا
كتاب منتخب من جميع العالم لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها نسبته الى العالم كنسبة القرآن الى
الكتب السماوية حيث احتوى جميع ما فيها بل جميع الحقايق واحكامها فلا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين هذا ويقرب مما ذكرنا ما قال الشيخ الرئيس ان هذه الحروف باعتبار وقوعها في مراتب
ترتيبها الواقع بينها اشارة الى مراتب الوجود وبيانه ان للموجودات مراتب احدها الوجود الحق
وهو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وثانيها ما يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من
الموجودات قائمة بلا مواد ثم العالم النفسي وهو يشتمل على جملة كثيرة من ذوات معقولة
ليست مفارقة للمواد كل المفارقة بل يلابسها نوعا من الملابسة ثم عالم الطبيعة ويشتمل على قوى
سارية في الاجسام ملابسة للمادة على التمام تفعل فيها الحركات والسكونات وبعدها العالم الجسماني
وهو ينقسم اثيري وعنصري وخاصية العنصري انه قابل الاشكال المختلفة والاحوال المتغايرة في انقسام
المادة بين الصورتين المتضادتين ايتهما كانت بالفعل كانت الاخرى بالقوة والكل من المعني المذكورة
اعتبار بذاته واعتبار بالاضافة الى ما يليه الكائن عنه ونسبة الثواني كلها الى الاول بحسب الشركة
الابداع واما على التفصيل فيختص العقل بنسبة الابداع ثم اذا قام متوسطا بينه وبين الثوالث
صار له نسبة الامر واندرج فيه معه النفس ثم كان بعده نسبة الخلق وهو يختص بالموجودات
الطبيعية ويعم جميعها والتكوين يختص بالكلية الفاسدة منها واذا كانت الموجودات
بالقسمة الكلية اما روحانية واما جسمانية فالنسبة الكلية للمبدا الحق والهنا انه الذي له الامر
والخلق فالامر يتعلق بكل ذي ادراك والخلق بكل ذي تسخر واذا عرفت هذا فاعلم انه متى اريد
الدلالة على هذه المعاني بالحروف من حيث هي ذوات يكون الاول منها في الترتيب القديم وهو
ترتيب ابجد هوز دالا على الاول وما يتلوه على ما يتلوه ويكون الدال على هذه المعاني من حيث
هي ذوات متقدما على الدال عليها من جهة ما هي مضافة ويكون المعنى الذي لم يتم من اضافة
بين اثنين منها قد لولا عليه بالحرف الذي يتم من ضرب احد عددي الحرفين في الاخر ويكون
ما يحصل من العدد الضربي مدلولا عليه بحرف واحد مستعملا فهذه الدلالة مثلا ي هو
من ضرب ه في ب وما يصير مدلولا عليه بحرفين مثل به هو من ضرب ج في ه مطرحا الانه

مشترك يوهم دلالة كل واحد منهما وينبغي هذا الاشتباه في كل حرفين مجتمعين لكل واحد منهما
دلالة في حد نفسه ويكون الحرف الدال على مرتبة من جهة انها بواسطة مرتبة قبلها ما يحصل من جمع حرفي
المرتبتين فاذا تقرر هذا فينبغي ضرورة ان يدل بالالف على الباري تعالى وبالباء على العقل وبالجيم على النفس وبالدال
على الطبيعة هذا اذا اخذت من حيث هي ذوات ثم بالهاء على الباري وبالواو على العقل وبالزاي
على النفس وبالحاء على الطبيعة هذا اذا اخذت من حيث هي مضافة الى ما دونها ويبقى الطاء
للهيولى والعالم وليس له وجود بالاضافة الى شيء تحته وتنفد فيه رتبة الاحاد ويكون الابداع
وهو من اضافة الاول الى العقل والعقل ذات لا ينضاف بعد مدلولا عليه بالياء لانه من ضرب
ه في ب ولا يصح اضافة الباري او العقل الى النفس اذ ليس للباري ولا للعقل بالنسبة الى
النفس عدد يدل عليه بحرف واحد لانه ه في ج بة و د في ج ح ويكون الامر وهو من اضافة
الاول الى العقل مضافا وهو من ضرب ه في و ويكون الخلق وهو من اضافة الاول الى الطبيعة
مضافة مرلانه من ضرب ه في ح ويكون التكوين وهو من اضافة الباري الى الطبيعة وهي ذات
مدلولا عليه بالكاف ويكون جمع نسبتي الامر والخلق اعني ترتيب الخلق بواسطة الامر اعني اللام والميم
مدلولا عليه بحرف ع وجمع نسبتي الخلق والتكوين كذلك اعني الميم والكاف مدلولا عليه بالسين
ويكون جمع نسبتي طرفي الوجود اعني اللام والكاف مدلولا عليه بالنون ويكون جمع نسب
الامر والخلق والتكوين اعني ل م ك مه لعليه بص ويكون انطواء الجملة في الابداع اعني ي
في نفسه ق وهو ايضا من جمع ص و ي ويكون ردها الى الاول الذي هو مبدأ الكل ومنتهاه
على انه اول وآخر اعني فاعلا وغاية مدلولا عليه بالراء ضعف ق واذا تقرر ذلك فاقول
ان المدلول عليه بالم هو القسم بالاول الذي ذي الامر والخلق وبالمر القسم بالاول ذي الامر والخلق
الذي هو الاول والآخر والمبدأ الفاعلي والمبدأ الغائي جميعا وبالمص القسم بالاول ذي
الامر والخلق ومنشئ الكل وبص القسم بالعناية الكلية وبق القسم بالابداع المشتمل على الكل
بواسطة الابداع المتناول للعقل وبكهيعص القسم بالنسبة التي الكاف اعني عالم التكوين
الى المبدأ الاول المضاف الذي هو ه بنسبة الابداع الذي هو ي ثم الخلق بواسطة الابداع
صاير ابو توع الاضافة اعراد هو ع ثم التكوين بواسطة الخلق والامر وهو ص وبطه القسم
بالعالم الهيولاني المستفيض من المبدأ الاول مضافا وليس قسم باول الفيض وهو الابداع
وآخره وهو التكوين الذي بواسطة الخلق المدلول عليه بالسين وحم قسم بالعالم الطبيعي
الواقع في الخلق وحم عسق عبد لوله وساطة الخلق في وجود العالم الطبيعي بالخلق بينه
وبين الامر بنسبة الخلق الى الامر ونسبة الخلق الى التكوين باه يا خذ من هذا ويؤدي

الى ذلك

الى ذلك فيتم به الابداع الكلي المشتمل على العوالم كلها فانها اذا اخذت على الاجمال لم يكن نهايته
الى الاول غير الابداع الكلي الذي يدل عليه بق وطس قسم بالعالم الهيولاني الواقع في التكوين
بنسبة الخلق وطسم قسم به واقعا بالتكوين بنسبة الخلق في الخلق ون قسم بعالم التكوين وعالم
الامر اعني مجموع ك ول انتهى ولا يختلجن في وهمك انه لا يمكن ان يكون للحروف دلالة غير هذا
اذ ليس مراد الله من كلامه محصورا في مفهوم واحد بل لكل ما يفهمه احد حتى لم يشهد الشرع او العقل
او الكشف بخلافه فهو مراده سبحانه وتعالى ولو بالنسبة اليه مع عدم انحصار مراده في المفهومات
كلها سيما الحروف المقطعات فان عجايبها لا ينقضي وغرايبها لا تنتهي فان علم خواص الحروف مما يختص
به الانبياء والاولياء وارباب الاذواق العاليات وعليه مدار علم الجفر والجامعة اللذين خص
بهما اهل بيت النبوة ومشايخ المغاربة وقد صرح به قدس سره في شرح المواقف وقد قيل
ان الحروف اعم من كل عام اذ ما من موجود ومعدوم الا وبها يظهر احواله وكيفياته فهو
بكل شيء محيط وقد دلنا النبي عليه الصلوة والسلام بقوله تعلموا اباجاد وتفسيرها فان فيها
الاعاجيب كلها فويل للعالم جهل اباجاد وتفسيرها وقال ايضا عليه الصلوة والسلام يا علي ويل للعالم
لا يعلم تفسير ابي جاد الالف من اسم الله الذي هو الله والباء من اسم الله الذي هو الباري والجيم
من اسم الله الذي هو الجليل وقال ابن عباس رضي الله عنه ان عليا رضي الله عنه يعرف الفتن من حم
عسق وذكر القشيري والثعلبي في تفسيرها ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية
عرفت الكآبة في وجهه فقيل يا رسول الله ما احزنك قال اخبرت ببلايا تنزل بامتي من خسف
وقذف ومسخ ونار تحشرهم الى المغرب ورجفة وآيات متتابعة عند نزول عيسى وخروج الدجال
وفي التيسير ان كل حرف من المقطعات المذكورة في القرآن اشارة الى رجل جليل الخطر عظيم القدر من بني
منتهى ملك تلك الامة وظهور الحق فيهم وعدة المتهم وخلفائهم وعدد البقاع التي يبلغ دولة
الاسلام بها وروي عن ابي العالية ايضا من كبار التابعين انها اشارة الى مدد اقوام واجالهم
ذلك بحساب الجمل وروي ان عبد السلام ابن برجان حين اخذ الفرنج بيت المقدس استخرج تاريخا
من الم غلبت الروم وهم من بعد غلبهم سيغلبون ان بيت المقدس يفتحه المسلمون في سنة
ثلث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال وبين بعض المحققين كيفية استخراجه بان الم
بحساب الجمل الكبير احدى وسبعون ويضرب ذلك في عدد بضع الذي هو في ملك الاصول
عبارة عن الثمانية فيصير خمسمائة وثمانية وستين ويعمل بحساب الجمل الصغير على اخر هكذا
الم بذلك الحساب ثمانية والبضع ايضا ثمانية والمجموع ستة عشر ويطرح الواحد
في ذلك الاصول فيصير خمسة عشر ويضم هذا الى الحاصل من حساب الجمل الكبير ويعتبر كل عدد

سنة قيصر ثلثا وثمانين وخمسمائة وقد اتفق انه في هذا العلم استخلص الملوك بيت المقدس عن ايدي
النصارى وقال ابن خلكان في تاريخه ان احدا من علماء المغاربة حكم بانه تحدث زلزلة عظيمة في تاريخ سنة
اثنين وسبعمائة واستنبط ذلك من ظاهر الآية اذا زلزلت الارض زلزالها ووقعت كما قال زلزلة عظيمة
في ذلك التاريخ وخربت اكثر محلات مصر ولم يبق منارة في اكثر البلاد من العرب والعجم الا وقد سقطت
رؤسها واندرست رسومها ثم ان قطب الاولياء والمحققين شيخ سعد الدين الحموي قدس سره كان
يستنبط من لفظ محمد اليمني فيه اوضاع ملك كثيرة وتحول دولة عظيمة واشار اليها برموز لا يعرفه
الا من له قدم راسخ في علم خواص الحروف ومما يقرب منه ما استنبط العلامة الدواني من لفظ محمد
الاسلام ومن لفظ علي الايمان واشار اليه في رباعية وهي هذه قطعه خورشيد كالست بني ماه وولي اسلام
محمدست وايمانست علي ۰ كو بنبي بدين سخن ميطلبي ۰ بنكركه زبينات اسماست جلي نظم حبانه ان بينات
اسم محمد اي العدد مجموعه عدد الاسلام وبينات اسم علي هذه بن ام او هي بعينه حروف
الايمان وكون الايمان بالنسبة الى الاسلام بمنزلة الباطن كما ان الولاية باطن النبوة وقعت بينات
اسم خاتم النبوة الاسلام وبينات اسم خاتم الولاية من وجه وفاتحها من وجه وقعت حروف الايمان
ولما كانت النشأة النبوية يقتضي ادماج الحقايق في صور الاحكام الشرعية والنواميس الوضعية
وكان كشف تلك الحقايق والافصاح عنها موكولا على نشأة الولاية لم يظهر تمام حروف اسم
الايمان في بينات اسم النبي عليه الصلوة والسلام بل الحروف الاربعة الاول التي هي حروف الايمان
ظهرت فيه ايماء الى ان شان مرتبة النبوية الايماء الى الحقايق لا الافصاح عنها وفي بينات اسم علي
ظهر تمامه في الصورة الرقمية اشعارا بان افصاح الحقايق وكشف الحجب عنها شان هذه المرتبة هذا
وههنا دقيقة لا بد من التنبيه عليها وهو ان زبر هذا الاسماء اعني محمد ع م د عدد هذه المجموع
اثنان وتسعون وهو عدد حروف الكمال الا واحدا ففيه رمز الى انه عليه السلام يجمع بجميع الكمالات
سوى كمال واحد هو الوجوب الذاتي الذي من خواص مرتبة الالوهية وان عدد بيناته هذا الاسم
السامي مائة واثنان وثلثون وهو عدد حروف القلب ولما كان سائر احاد الانسان بمنزلة الاعضاء
والنبي عليه السلام بمنزلة القلب ففي هذا الاسم تنبيه الى انه قلب الانسان ونسبنا من هذا وجه آخر
لتسمية يس قلب القران بان يكون المراد بالقران الانسان وبيس النبي عليه الصلوة والسلام خذ هذا
فانه من السوانح التي يشهد له الرواية والدراية ثم اعلم انه ليس شيء من هذه الحروف اية عند غير
الكوفيين واما عندهم فالم في مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم ويس وحم واية وحم
عسق ايتان والبواقي ليست بايات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه ثم انه يتاتى الاعراب
لفظا والحكاية فيما كانت مفردة او موازنة لمفرد كيس فانها كهابيل وفيما عدا ذلك ليست الا

الحكاية ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا يحتاج الى ما بعدها هذا وقد يقال معنى يس
يا انسان بلغة طي على ان اصله يا انيسين بصيغة التصغير فاقتصر على شطره لكثرة النداء به الا ان
ان المقصود به هو سيدنا عليه الصلوة والسلام لان كمال الانسانية التي هي احدية جمع الحقايق
الكونية والاسماء الالهية انما هي له عليه السلام ويرد عليه اولا انه ينبغي حينئذ ان يقال
معناه يا انيسين بناء على ما ذكر من الاصل واما ثانيا فلان ابن حيان ادعى ان المنقول من العرب
في تصغير انسان انيسيان ولا نعلمهم انهم ذكروا في تصغيره انيسين واما ثالثا فلان التحقير يمتنع في
حق النبي ويمكن الجواب اما عن الاول فبان يقال لعله اراد المكبر على عدم ارادة التحقير الذي هو
اصل وضع المصغر وعن الثاني بان كون انيسين كسرحان وسريحين فتصغيره على انيسيان بزيادة
الياء شاذ وعن الثالث بان التصغير قد يجرد عن التحقير ومع ذلك لا يجري في اسمائه تعالى لايهام
ذلك ولا في اسماء الرسول عليه السلام ايضا لذلك لكن من قبلنا الا من قبله تعالى اذ له تعالى ذلك الا انه
لا يحمل على التحقير بل على الاستعطاف والشفقة كما يكون من الاب العطوف لولده وقال بعضهم ان
طه ويس من اسماء نبينا عليه السلام ويؤيده انه يقال لاهل البيت آل طه ويس ثم انه قرئ يس بالكسر
على البناء كجير وبالفتح على البناء كاين او الاعراب بتقدير قل يس او باضمار القسم والفتح على هذا اما لانه
غير منصرف او لانه من قبيل الحذف والايصال او لكونه على لغة من جد في الهرب عن التقاء الساكنين
وقرئ بالضم ايضا على البناء كحيث او لانه منادى مفرد معرفة او على الاعراب بتقدير المبتدأ اي هذه يس
وامال بعض القراء الياء من يس ليناسب صوت النطق بالفتحة لصوت النطق بالكسرة التي بعدها
هذا ثم ان سبب نزول الاية الكريمة ان الكفار تعجبوا من دعوى رسالته عليه الصلوة والسلام فقالوا ان انت
الا بشر مثلنا فلست مرسلا فنزل   فالواو للعطف ان جعل يس مقسما به والا فللقسم
وقد استشكل بعضهم في القسم الواقع في القران احتجاجا للكفار بانهم ينكرونه راسا فكيف يعترفون بكونه
حجة اجيب عنه بان القسم ليس حجة بل هو موضوع في لغة العرب لتاكيد المقسم عليه والاهتمام به وتعظيم
المقسم به ولافادة التاكيد اعتبره الشرع في الخاصمات الا انه حجة كيف والحجة اما برهانية او الزامية وهو
ليس شيئا منهما والقران في اللغة مصدر بمعنى الجمع يقال قرأت الشيء جمعته وبمعنى القراءة يقال قرأت
الكتاب تلوته ثم نقل ابتداء او بعد جعله بمعنى المفعول الى المجموع المقروء المنزل على الرسول عليه السلام
وقد يطلق على القدر المشترك بينه وبين بعض اجزائه الذي له نوع اختصاص به لكونه مشتملا على البلاغة
وعلو الطبقة كالسورة والاية والاول هو المناسب لغرض المفسرين والثاني لغرض الاصوليين وقال
العارفون الحقايق العلمية ان كانت معتبرة لا باحوالها يسمى حروفا غيبية ومع احوالها كلمات غيبية و
والوجودية بلا احوالها حروفا وجودية ومعها كلمات وجودية فالدالة منها على جملة مفيدة اية

والبعض الجامع لتلك الجمل سورة ومجموع المعنويات او الموجودات كتابا وقرانا ولكونه جمعها في
الاذن الصالح يسمى ايضا كتابا وقرانا وكذلك عباراتها الواردة عليها من الحق ايضا وقد سبق منا ما
اذا عطفته الى هذا الموضع نفعك ثم ان معنى القران الحكيم القران المحكم اما بمعنى المشتمل على الحكم والمصالح
في امر المعاد والمعاش واما بمعنى انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد او بمعنى
انه احكمت اياته ثم فصلت فما يعتريه من شكوك وشبه كما قال قائلهم محكمات فما يعتريها من شبه
الذي شئنا ولا يعتريه من حكم حكيم وجوز ان يعتبر في الكلام التجوز اما في النسبة بان يكون وصف القران
بالحكيم لكونه تنزيلا من حكيم او بان يكون الحكيم بمعنى الحاكم وصف به القران لوقوع الحكم فيه كما يقال علم
باحث عن كذا وقضية قائلة بكذا اي يبحث فيه عن كذا ويحكم فيها بكذا او في اللغة بان يعتبر تشبيه
القران بالشخص الناطق بالحكمة على سبيل الاستعارة بالكناية ويثبت له الحكيم الذي هو من ملايمات
المشبه به ورادفه على سبيل الاستعارة التخييلية ثم انه جواب القسم وقوله انك لمن المرسلين
واللام موصولة اي لمن الذين ارسلوا على صراط مستقيم هذا اما ظرف لغو صلة للمرسلين
فالمعنى انك لست بدعا من الرسل كما اكثر منعوا بالبيان ولعل انكار رسالتك وتعجبوا منها على حكاية
قوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وفيه ايضا اشارة الى انك من المرسلين الذين صدقوهم اسلافهم
وقد عذب مكذبوهم ففيه ترغيب وترهيب واما ظرف مستقر على انه خبر ثان او حال من المستكن في الظرف
الراجع الى الرسول او من ضمير الموصول ففائدته على جميع التقادير بيان كون الرسول على الصراط
المستقيم معلوم هو افادة اتصافه عليه السلام بكونه على الصراط المستقيم لا مجرد الاخبار بالوقوع فانه صح
ان الجملة تشتمل على الحكم بموصوفية المسند اليه بمضمون الخبر وصفية الخبر له وهما اعتباران متلازمان
لكن تارة يقصد الاول كما اذا كان الكلام في الزاهد مثلا وانه هل يتصف بالشرب والطرب فيقال
الزاهد يشرب ويطرب وتارة يقصد الثاني كما اذا كان الكلام في الشرب وانه هل يصح وصفا للزاهد
فيقال يشرب الزاهد فليس الغرض هيهنا من ايقاع على صراط مستقيم له عليه الصلوة والسلام حتى
يرد انه لازم لكونه من المرسلين بل المقصود موصوفيته بالثبوت على الصراط المستقيم لا يقال الخبر الاول
مؤكد باللام دون الثاني مع انه لا ترجيح فكيف يصح كونه خبرا ثانيا لانا نقول في الخبر الثاني ما يعارض
تاكيد الاول وهو الفخامة المستفادة من التنكير اي صراط بلغ في الفخامة مبلغا لا يكتنه كنهه ويتقاصر
العبارة عنه ومن العجايب ما قيل ان الصراط المستقيم اذا فسر بالتوحيد والاستقامة جاز ان يكون على
صراط خبرا ثانيا او حالا واما اذا فسر الصراط المستقيم بالطريق المستوي اي طريق الحق فلا يجوز ذلك
لا غناء قوله لمن المرسلين عن هذا اذ المرسلون كلهم على الطريق المستوي والحق وبدل كونهم مرسلين
عليه صحاحا فيكون غير مفيد بخلاف ما اذا فسر بالتوحيد والاستقامة في الامور فانه لا دلالة عليه التزاما

فللتصريح

فللتصريح فائدة انتهى وانت خبير بان الكون على الصراط المستقيم بكلا من التفسيرين لازم في نفس الامر للمرسلين
لكن ليس مدلولا له لا مطابقة ولا التزاما بشيء من التفسيرين اما مطابقة فظاهر واما التزاما فلانه ليس شيء منهما
لازما ذهنيا بحيث يلزم من تصورها تصوره وهو المعتبر في الالتزام ولا يكفي مجرد اللزوم في نفس الامر
ثم ان هيهنا نكتة دقيقة وهو انه اشير بقوله تعالى انك الى افراد المخاطب وذكورته ولا شك
ان المخاطب هو نبينا عليه الصلوة والسلام فبافراده اشير الى افراده الحقيقي وهو انفراده كثرته
النسبية في الوحدة الحقيقية وبذكورته اشير الى انه له عليه الصلوة والسلام بحسب حقيقته مرتبة الابوة
بالنسبة الى جميع افراد الامكان كما قيل بلسان رتبته   واني وان كنت ابن ادم صورة   ولي فيه
معنى شاهد بابوتي فخذ هذه النكتة الجليلة بقوة   والصراط الجادة من سرط الشيء اذا ابتلعه سميت به
على نوع توهم انه يبتلع سالكه او يبتلعه سالكه كما يقال اكلته المفازة اذا اهلكته واكل المفازة اذا قطعها
فالصراط من قلب السين صادا لاجل الطاء لانها مستعلية فيوافقها الصاد لكونها ايضا
من المستعلية بخلاف السين فانها من المنخفضة ففي الجمع بينهما بعض الثقل فيتصور والمراد بالمستقيم
ما يؤدي الى المقصود سواء كان اقرب الطرق الموصلة الى المطلوب على نحو ما قالوا من ان الخط
المستقيم اقرب الخطوط الواصلة بين النقطتين فغير المستقيم لا يجب ان يكون من طرق الضلال المطلق
بل يكون اعم وايضا لا يجوز تعدد المستقيم بهذا المعنى والاول ويجوز ان يراد اعدل الطرق وهو
الغير المائل عنه يمنة ويسرة وهذا المعنى الثالث هو المتبادر من اطلاق المستقيم لكونه الوزن الكامل
منه سيما وقد حكم بالوقوع عليه على نبينا صلى الله عليه وسلم فان الاعتدال الكامل في جميع الامور اعتقادا
وعملا وخلقا من خصايص الشريعة المحمدية عليه افضل الصلوة والتحية وقد فسر المستقيم هيهنا بالتوحيد
والاستقامة في الامور فيرد عليه ان الاستقامة اعم من التوحيد لجريان الاستقامة في الاعمال والاخلاق ايضا
وذكر الخاص مع العام في تفسير العام مما لا يصح او لا يحسن تنزيل العزيز الرحيم قرأ حفص وابن
عامر وحمزة والكسائي بالنصب اما بتقدير اعني اي اعني بالصراط المستقيم او بالقران تنزيل العزيز الرحيم
على ان يكون التنزيل بمعنى المنزل واما بتقدير نزل على انه يكون اصله نزله العزيز الرحيم تنزيلا فحذف الفعل
اختصارا للدلالة المصدر عليه وقدم المصدر واضيف الى الفاعل وقرأ الباقون بالرفع اما على انه مبتدا خبره
لتنذر واما على انه خبر مبتدا محذوف فالمصدر حينئذ اما بمعنى المفعول اي هو منزل العزيز الرحيم فالتجوز
في اللغة واما بمعناه فالتجوز في الاسناد وهذا ابلغ كما حققوا في انما هي اقبال وادبار وجوز بالجر ايضا على
ان يكون صفة للقران او بدلا منه او من الصراط المستقيم بدل الكل من الكل بادعاء العينية او بدل الاشتمال
ثم المشهور ان التنزيل تحريك من اعلى الى اسفل تدريجا بخلاف الانزال فانه يستعمل في الدفعي ايضا والقران
المنزل ان اريد به كلامه الذي هو صفته فتنزيله تحريكه بالحركة المعنوية الى مظاهره السفلية بعد

ظهوره في المظاهر العلوية ثم النفسية ثم المثالية ثم الحسية وان اريد بالكلمات المنتظمة من الحروف
فتنزيله تحريكه من المعاني العلمية الالهية الى العقلية ثم الى النفسية ثم الى صور الحروف والكلمات المثالية ثم
الحسية وعلى هذا يكون التنزيل مستعملا في معناه المجازي فيكون من قبيل المجاز في المفرد ولك ان تجعله
من قبيل المجاز في الاسناد بان يكون التنزيل مستعملا في معناه الحقيقي وينسب الى القران باعتبار حامله الذي
هو جبرئيل ثم ان العزيز معناه ومنه قولهم من عز بز اي من غلب سلب ومرجعه الى القدرة وقيل
عديم المثل فيكون من اسماء التنزيه وقيل هو الذي يتعذر الاحاطة بوصفه ويعسر الوصول اليه مع
ان الحاجة يشتد اليه ومنه عز الطعام في البلد وحظ العارف من هذا الاسم ان يعز نفسه فلا يستهينها
بالمطامع الدنية ولا يدنسها بالسؤال عن الناس والافتقار اليهم ويجعلها بحيث يشتد احتياج العباد
اليها في الارشاد والارشاد ولما الرحيم وكذا الرحمن فصفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة من رحم المتعدي
بعد جعله لازما بنقله الى فعل بضم العين والرحمة في اللغة ميل وانعطاف من القلب تقتضي التفضل
والاحسان الى ما يتعلق به وهي بهذا المعنى لا يصح اطلاقه عليه تعالى لكونها من الكيفيات النفسانية التابعة
للمزاج المنزه عنه تعالى فاسماء الله تعالى وصفاته انما توجد باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي هي
انفعالات فرحمة الله تعالى على العباد اما ارادة الانعام عليهم ودفع الضر عنهم فيكون الاسمان من صفات
الذات او نفس الانعام والدفع فيعود الى صفات الافعال وعلى هذا يكون اطلاقه عليه تعالى من قبيل المجاز
المرسل من باب اطلاق اسم السبب على المسبب لان كل واحد من الانعام والارادة مسبب عن رقة القلب
والانعطاف ثم اقول هذا اذا كانت الرحمة وامثالها مستندة الى مرتبة الجمع واما اذا كانت مستندة الى مرتبة
الفرق فلا حاجة الى هذا التاويل والرحمن ابلغ من الرحيم لزيادة بنائه وحظ العارف من هذين الاسمين
ان يتوجه بشراشره الى الجناب قدسه فيتوكل عليه ويلتجئ فيما يعن له اليه ويشغل سره بذكره والاستمداد به
عن غيره لما فهم منهما انه المنعم الحقيقي المولي للنعم كلها عاجلها واجلها ويرحم عباد الله فيعاون المظلوم ويصرف
الظالم ويدفع عن ظلمه بالطريق الاحسن والوجه الاجمل وتنبيه الغافل وينظر الى العاصي بعين الرحمة
دون الازدراء ويجتهد في ازالة المعاصي وازاحتها على احسن ما يستطيعه من الطرف ويسعى في سد
خلة المحتاجين بقدر وسعه وطاقته ثم ان النكتة في ايثار هذين الاسمين من بين الاسماء الحسنى التنبيه
على ان هذا تنزيل ممن هو غالب على امره فيفعل ما يشاء وما هم بمعجزين له وان ذلك التنزيل من اثار رحمته
ومن جملة تجلياتها اذ بين فيه كلما يحتاجون اليه من امر معاشهم ومعادهم فان قلت لما اثر التنزيل
المنبئ عن التدريج على الانزال الغير المنبئ عنه مع ان التنزل التدريجي كان احد اسباب طعنهم في القران فانهم
كانوا يطعنون فيه من حيث انه كان مدرجا على قانون الخطابة والشعر فان الناثر لا يلقي مجموع خطبته
او رسائله دفعة والناظم لا يلقي ديوان شعره ضربة بل مفرقا حينا فحينا وشيئا فشيئا فكانوا يقولون لولا

انزل عليه هذا القرآن خلاف هذه العادة جملة واحدة قلت لان الغرض من تنزيل القرآن الانذار المتجدد
المتدرج كما يفيده تعليله بقوله لتنذر بصيغة المضارع التجددي الدال على تجدد الانذار انما هو بتجدد
النزول وعند تجدده لكل جملة يقع انذار فيستمر الانذار برهة من الزمان فيكون ادخل في التاثير وادخل في الحكمة
بخلاف ما لو انزل جملة واحدة فانه ينقطع بانقطاع النزول ويجوز ان يتعلق قوله لتنذر بمعنى قوله
لمن المرسلين اي انك مرسل لتنذر ثم انه يقال في امثال هذا المقام ان هذا التعليل ليس على وجه
الغرض لما تقرر في موضعه ان افعال الله تعالى ليس معللا بالغرض لان الفاعل للغرض مستكمل به
بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه ولان عند ارباب المكاشفات فللحق سبحانه
وتعالى كمالان كمال ذاتي كوجوب وجوده ووحدته وحياته وعلمه وغير ذلك من الصفات التي
لا يحتاج الحق سبحانه في الاتصاف بها الى ما سواه وكمال اسمائي يحتاج في الاتصاف بها اليه فان
كمال الاسماء انما هو بظهور اثارها وترتيب احكامها عليها وذلك لا يتم الا بوجود المظاهر فنفي الاحتياج
والاستكمال بالغير عنه انما هو بالنظر الى كماله الذاتي الذي له مرتبة الغني عن العالمين واما بالنظر الى
كماله الاسمائي فليس له بهذه المرتبة هذا والانذار التخويف مطلقا وقد جاء بمعنى الاعلام والمراد به
هاهنا التخويف عن عقاب الله تعالى اي لتخوف عن عقاب الله قوما القوم في الاصل يختص بالرجال
قال تعالى لا يسخر قوم من قوم عسى ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء الاية فجعل القوم
مقابلا للنساء وقال الشاعر اقوم ال حصن ام نساء الان المراد هاهنا ما يشمل الفريقين لعموم
انذار الرسول ما انذر اباؤهم وكلمة ما اما موصولة او موصوفة فيكون مفعولا ثانيا لتنذر
والعائد محذوف اي لتنذر قوما العذاب الذي انذر به اباؤهم او عذابا انذر به اباؤهم واما
مصدرية اي لتنذرهم مثل انذار اباؤهم واما قوله تعالى في سورة السجدة لتنذر قوما ما اتاهم من نذير
من قبلك وقوله وما ارسلنا اليهم قبلك من نذير وقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم
نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فهذه الاي انما تدل على نفي انذارهم لا على نفي انذار اباءهم ولما نافية والجملة
صفة لقوما تبين شدة احتياجهم الى الرسول والمفعول الثاني محذوف وهو عذابا اي لتنذر قوما ما
لم ينذر اباؤهم عذابا كقوله انا انذرناكم عذابا قريبا ثم ان المراد باباءهم الذين لم ينذروا اباؤهم
الاقربون هم قريش اعني اولاد نزار بن كنانة فانهم لم ينذروا لتطاول مدة الفترة وعدم مجيء نبي اليهم
قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه الاي المنقولة انفا واما اباؤهم الابعدون وهم من ولد
اسمعيل فقد انذروا فلا منافاة بين كون ما نافية وبين التوجيهات السابقة الدالة على تحقق انذار اباءهم
اباؤهم ولما قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فقد قيل المراد من الامة اهل عصر لا يقال كون اباؤهم
الاقربين غير منذرين يستلزم ان لا يكونوا مؤاخذين على راي الاشعري لانا نقول يكفي في المؤاخذة

كونهم مطلعين على شرايع الانبياء ومطلعين على اهل الكتاب لكن لما كان كل من الانبيا السالفة مرسلا
الى قومه ولم يرسل اليهم رسول الحاجة الى رسول اليهم فان قلت لا شبهة في ان المراد بالاباء هنا الاب
الحقيقي والاجداد الذين هم بمنزلة الاب فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت جاز ان يراد الاجداد
الاقربون فقط من غير الاب فيكون مجازا فقط لا جمعا بينهما على انه يجوز الجمع بينهما في الجمع وقال
القاضي البيضاوي على تقدير كونها نافية يكون الجملة صفة مبينة لشدة احتياجهم الى الارسال انتهى اي الّتي
في قوله لشدة احتياجهم صلة مبينة اي صفة تبين شدة احتياجهم وقد خفي هذا مع ظهوره على من
قال في حله معنى كونها صفة مبينة انها صفة موضحة للقوم وقوله لشدة احتياجهم بيان لما يصحح ايراد
الصفة المبينة انتهى ولا يخفى سماجة هذا التوجيه بل عدم استقامته والفاء في قوله **فهم غافلون**
على الوجوه الاول متعلقة بمعنى قوله لمن المرسلين او بقوله لتنذر فالمعنى على الوجهين انك مرسل
اليهم لتنذرهم بسبب كونهم غافلين او بقوله تنزيلا اي منزل بسبب غفلتهم وعلى الوجه الاخير يعني كون
ما نافية الفاء المتفرع على النفي على معنى انهم غافلون لعدم انذار اباؤهم ان جعل ضميرهم راجعا الى القوم وان
جعل راجعا الى الاباء فالمعنى فهم بقوا على غفلتهم التي كانوا عليها ولا يحسن تعلقه على هذا بمعنى قوله انك
لمن المرسلين كما في الوجه الاخير اذ الذهن انما ينساق بعد ملاحظة وصف القوم بعدم انذار ابائهم الى
كونهم غافلين لا الى كون غفلتهم سببا لارسال الرسول اليهم هذا واعلم ان الماضي اذا وقع جوابا للقسم
وكان من الافعال المتصرفة لا بد له من قد ادر ما ولا يكتفى في الصورة الاولى بقد ايضا الا للضرورة واذا
طال القسم نحو قد افلح من زكيها بل لا بد مع قد من اللام ايضا نحو والله **لقد حق** وتقرير **القول** مني لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين فهذا الكلام جواب لقسم محذوف وله نظاير كثيرة في التنزيل والمعنى والله
لقد ثبت وصادف كلمة العذاب منا **على اكثرهم** فلذلك ما امن منهم الا قليلا لانه لا يبدل القول الذي
فهم اي ذلك الاكثر **لا يؤمنون** الفاء اما للتفريع وافادة ان ثبوت القول عليهم علة لعدم ايمانهم
ان جعل المعلوم تابعا للعلم لان من حقت عليهم كلمة العذاب ممن علم الله تعالى انهم لا يؤمنون فوجب
ان لا يؤمنوا احكام تلك التبعية واما للتعليل وافادة ان عدم الايمان علة لثبوت القول ان جعل العلم
تابعا للمعلوم لان كونهم ممن حقت عليهم كلمة العذاب وتعلق العلم الازلي بعدم ايمانهم انما هو بسبب
انهم لا يؤمنون بحكم هذه التبعية والوجه عليه عند المحققين روي ان ابا جهل كان قد حلف لئن
راى محمدا يصلي ليرضخن راسه فاتاه وهو يصلي ومعه حجر ليدمغه فلما رفعها انثنت يده الى عنقه
ولزق الحجر بيده فلما عاد الى اصحابه واخبرهم بما راى سقط الحجر فقال رجل من بني مخزوم انا اقتله بهذا
الحجر فاتاه فاعمى الله بصره وكان يسمع صوته ولا يراه فرجع الى اصحابه فلم يرهم حتى نادوه فقالوا له
ما صنعت قال ما رايته ولقد سمعت صوته وحال بيني وبينه كهيئة الفحل يخطر بذنبه ولو دنوت

منه

منه لاكلني فنزل قوله تعالى **انا جعلنا في اعناقهم اغلالا** اي شددنا ايديهم الى اعناقهم **فهي** اي الايدي
الدال عليها الاغلال مغلولة ومرفوعة **الى الاذقان** الى الحنك الاسفل فالذقن مجمع اللحيين
ويجوز ارجاع الضمير الى الاغلال اي الاغلال واصلة الى اذقانهم فلا تخليهم يطاطئون رؤسهم
لان طوق الغل الذي في عنق المغلول يكون في ملتقى طرفيه تحت الذقن حلقة فيها عمود يكون راسه
خارجا من الحلقة الى الذقن فلا تخليه يخفض راسه **فهم مقمحون** غاضوا الابصار رافعوا الرؤس
فان المقمح على صيغة اسم الفاعل الذي رفع راسه وغض بصره كما يقال بعير مقمح اذا رفع راسه وغض بصره
ويجوز ان يكون على صيغة اسم المفعول فانه لما غلت ايديهم الى اعناقهم رفعت الاغلال اذقانهم
ورؤسهم فهم مرفوعو الرؤس برفع الاغلال اياها ويجوز ان يكون هذا الكلام اخبارا عن فضاعة
حالهم يوم القيمة اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون فالتعبير بلفظ الماضي لكونه متحقق
الوقوع وقد يقال هذا الكلام كناية عن استكبارهم للحق كما يجعل خفض الاعناق كناية عن التواضع
كما قال تعالى فظلت اعناقهم لها خاضعين **وجعلنا من بين ايديهم سدا** اي حاجزا عظيما لا يمكنه
كذلك **ومن خلفهم** ايضا **سدا** كذلك عظيما اذ التنكير في الموضعين للتفخيم وسدا قرئ بالفتح والضم
وقد يفرق بينهما بان الاول ما فيه مدخل لقدرتنا بخلاف الثاني **فاغشيناهم** اما من التغشية بالغين
المعجمة بمعنى التغطية او من الغشاء بالمهملة بمعنى ضعف البصر فالمعنى حينئذ على حذف المضاف اي
اغشينا ابصارهم **فهم لا يبصرون** ما امامهم كما وقع للرجل المخزومي ويجوز جعل الايتين الكريمتين
من قبيل الاستعارة التمثيلية بان يعتبر تشبيه الهيئة المنتزعة من اصرارهم على الكفر وعنادهم في الغي
بحيث لا يلتفتون لغت الحق ولا يتاملون فيه فطبع على قلوبهم فلا يغني عنهم الايات والنذر
بالهيئة المنتزعة من الذين غلت ايديهم في اعناقهم مردودة الى اذقانهم غير ناكسين رؤسهم وعاطفين
اعناقهم نحو قدامهم ليروا ما فيها وقد احيطوا بسدين من ورائهم وقدامهم فلا يبصرون شيئا
من قدامهم وخلفهم ووجه الشبه هو هيئة منتزعة اخرى وهي صورة المنع المسبب من اجتماع
عدة موانع والموانع في جانب المشبه هي موانع الاسلام وحواجز من التمادي في الغي والاستكبار وتقليد
الاسلاف والحبس في مطمورة الجهالة وفي جانب المشبه به الاغلال والسلاسل والحبس في مطمورة لا يرى
فيها شيء من الافاق ويجوز جعلها من قبيل التشبيه المركب اعني تشبيه امور متعددة باخرى على طريق
التوزيع من غير اعتبار انتزاع الهيئة فيعتبر تشبيه تصميمهم على الكفر منكبين عليها بذي الاغلال
واستكبارهم عن الحق عنادا وغلوا بالاقماح المستلزم لعدم الالتفات ويجعل عدم النظر في القرون
الماضية مشبها بالسد من خلفهم وعدم تاملهم في العواقب مشبها بالسد من قدامهم **وسواء**
عليهم لفظه سواء اسم بمعنى الاستواء اجري على ما يتصف بالاستواء كما يجري المصادر على ما يتصف بها وبمعنى

المستوي وقوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم بتأويل المصدر مرفوع به على الفاعلية أي مستوٍ عليهم
إنذارك وعدمه أو هو مرفوع بالابتداء وسواء خبر مقدم عليه ورجح الثاني بأنه لما كان اسما غير صفة
فالأصل أن لا يعمل ثم إذا جعل بمعنى اسم الفاعل فات المبالغة المقصودة من الوصف بالمصادر على ما حقق
في قوله إنما هي إقبال وإدبار ووجه إفراده على الأول ظاهر وعلى الثاني لأنه مصدر والهمزة وأم في الأصل
للاستفهام والدلالة على أحد الأمرين المستويين في علم المستفهم وعطف أحدهما على الآخر لكن جردتا عن
الاستفهام والدلالة على أحد الأمرين لمجرد الاستواء في علم المستفهم والعطف فصار الفعلان مع الحرفين في تأويل
اسمين موصوفين بالاستواء في علم المستفهم بينهما ولو العطف فكأنه قيل الإنذار وعدمه المستويان
في صحة الوقوع في علم المستفهم مستويان في عدم التأثير فيهم ولا شك أن الاستواء المستفاد من الحرفين
غير الاستواء المفهوم من سواء فلا تكرار وذهب بعض النحاة إلى أن سواء في مثل هذا المقام خبر مبتدأ
محذوف أي الأمران سواء عليهم وأن الهمزة بما بعدها بيان للأمرين والفعلان في معنى الشرط على أن يكون الهمزة
بمعنى إن لجامع استعمالهما في غير المتيقن وأم بمعنى أو لأن كليهما لأحد الأمرين والجملة الاسمية أعني الأمران سواء
دالة على الجزاء والمعنى إن أنذرتهم أو لم تنذرهم فهما سواء عليهم وإنما خص الإنذار بالذكر مع أن للبشارة
أيضا تأثيرا في القلب لأن الإنذار أشد تأثيرا فيه من حيث أن دفع الضرر أهم من جلب النفع فإذا لم يؤثر الأقوى
كان الأضعف بعدم التأثير أولى لأنهم لا يؤمنون تأكيد وبيان للجملة قبلها أعني سواء عليهم
أأنذرتهم أم لم تنذرهم وحينئذ يكون محلها الرفع ثم أن ههنا إشكالا مشهورا فوجه مع جوابه
تتميما للفائدة وهو أنهم مأمورون بأن يؤمنوا أبدا وهو محال لأنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون
والإيمان تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به ومما جاء به أنهم لا يؤمنون ويصدقوا
بأنهم لا يصدقون والتصديق المستمر بعدم التصديق تصديق بما علم المصدق من نفسه خلافه فإن
من كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لأنه
يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمهم بتصديقهم موجبا لتكذيبهم في الإخبار بأنهم
لا يؤمنون فالإيمان المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة
فيكون تكليفا بما لا يطاق مع أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها وأجيب بأن الإيمان هو التصديق الإجمالي
أي التصديق بأن كل ما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام فهو حق ولا استحالة فيه وإنما المحال التصديق
التفصيلي لأنه مشروط بالعلم بوجود هذا الخبر فيلزم الجمع بين النقيضين وفيه أن التحقيق أن
الإيمان هو التصديق إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا فالحق في الجواب ما قاله بعض المحققين وهو أنهم
لم يكلفوا إلا بتصديقه وإنه ممكن في نفسه متصور وقوعه إلا أنه تعالى علم أنهم لا يصدقونه
لعلمه بالعاصين وإخباره لرسوله كإخباره لنوح بقوله أنه لن يؤمن لك من قومك إلا من قد

[illegible]

آمن

آمن لا أنه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم أو خبر بعدم وقوعه لو كلفوا بالإيمان بعد علمهم بإخباره
بأنهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لأنه يوجب
انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالته منهم فلذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف
انتهى ثم إذا لم ينفعهم الإنذار فذرهم في خوضهم يلعبون وأنذر من اتبع الذكر لأنه إنما تنذر
وتنفع إنذارك من اتبع الذكر أي من كان في مقام اتباع الذكر وقبول النصح طالبا للحق لا
معاندا مستبدا برأيه وخشي عقاب الرحمن ولا يغتر برحمته ومما يلقيه الشيطان من أن ربك
رحمن لا يعجل بالعقوبة بل يعفو ويصفح برحمته فافعل ما شئت فإن هذه تمويه وتلبيس منه
لأن محض الرحمة لا يقتضي إهمال الظالم وتسوية المطيع والعاصي كما قال تعالى وتقدس أم حسب الذين
اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم كيف فإنه
رحمن فكذلك قهار غضبان فنعوذ بالله من غضب الحليم بل مقتضى الرحمة الجد في الطاعة لا الانهماك
في العصيان لأن الرحمن من هو مفيض لجميع النعماء فيجب أن يخشى لئلا يزيل نعمه بالغيب وهو إما
مصدر غاب غيبا يطلق على الغائب مبالغة أو على حذف مضاف أو على جعل المصدر بمعنى اسم الفاعل
وإما مخفف فيعل كهين وهين وأمثاله لكن يرد على هذا أنه مقصور على ما سمع منقولا وما نحن
فيه ليس كذلك ومعناه الخفي الذي لا يكون محسوسا ولا في قوة المحسوسات كالمعلومات ببديهة العقل
أو ضرورة الكشف وذلك على قسمين قسم نصب عليه دليل فيمكن معرفته كذات الله سبحانه وتعالى وأسمائه
الحسنى وصفاته العلى وأحوال الآخرة إلى غير ذلك مما يجب على العبد معرفته وكلف بها وهو غائب عنه
لا يشاهده ولا يعاينه لكن يمكن معرفته بالنظر الصحيح وقسم لا دليل عليه فلا يمكن للبشر معرفته كما قال تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو فالباء إما للظرفية والغيب صفة العقاب أي خشي قبل معاينة العقاب
ومشاهدة أهوال العذاب أو بمعنى السر أي خشي في سره وخلوته غائبا عن أعين الناس لا أن يكون مظهرا
للخشية وهو غير خاش وإما للملابسة والظرف مستقر حال إما عن الفاعل أو المفعول أي خشي حال كون
الخاشي متلبسا بغيبة المخشي عن الخاشي أو حال كون المخشي متلبسا بغيبته عن الخاشي فافهم ويمكن أن يقال
على مشرب أهل التحقيق أن المراد بالغيب غيب الغيب الذي هو ذاته المطلقة وهويته الغيبية السارية
في الكل علما وعينا ولا يمكن أن يتعلق به بهذا الاعتبار علم الكون محتجبا في حجاب عزته فلا نسبة بينه
وبين ما سواه فالخوض في معرفته بهذا الاعتبار والتشوق إلى طلبه تضييع للوقت وطلب للمحال
ولذلك قال سبحانه وتعالى بلسان الرحمة والإرشاد ويحذركم الله نفسه والله رؤف بالعباد فمن
رأفته أن اختار راحتهم وحذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل لكن بحكم قوله رفيع الدرجات ذو العرش
لهذا الوجود الحق درجات تعينات ومراتب تنزلات هي ظهوره وتجليه في المراتب العلمية الإجمالية

والتفصيلية والعينية المثالية والشهودية وانصباغه باحكام الاعيان واثارها وبهذا الاعتبار
يتعلق به المعرفة ودونها خرط القتاد ففي الكلام فالمعنى والله اعلم انما ينفع انذارك من اتبع الذكر اي القران
وامتثل بما فيه عن طلب ما يمكن وتعيينه وعدم تضييع الوقت في طلب المحال كما لا يعينه وخشي الرحمن
المتلبس بغيب الهوية فلا يحوم حول طلب معرفته بذلك الاعتبار ولا يغتر برحمته فان معرفته
بذلك الاعتبار محال ومقتضى رحمانيته انه حذر عن طلبه بهذا الاعتبار ثم ان من اتبع الذكر وخشي
الرحمن بالغيب حقيق بان يبشر فبشره المامور بالتبشير اما الرسول صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر
واما كل احد ايذانا بان المبشر به لعظم قدره جدير بان يبشر به كل من قدر على التبشير والبشارة
الخبر من خير او شر فالحالة التي انما يظهر في البشرة وهي اول ما يظهر من الانسان وهو
ظاهر جلده فهي تنبئ عن الاولية والظهور ولهذا يطلق بتاثير الصبح على ما ظهر من اوائل ضوئه
وهذا راي سيبويه الا ان الاكثر استعمالها في الخير وذهب صاحب الكشاف الى انها مختصة بالخير
واستعمالها في الشر على سبيل التهكم واستعارة احد الضدين للاخر استهزاء فالمعنى اخبره قبل كل شيء
بخبر اعني بمغفرة من الله تعالى وستر لذنوبه واجر كريم حسن كالجنة ولقائه ووجه الله
الكريم وغير ذلك مما لا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون ثم انهم لما
كانوا يقولون ان هي الا حياتنا نموت ونحيى وما نحن بمبعوثين في الاخرة هددهم برد ما زعموا
وتقرير امر البعث بعد الموت على ما قال انا نحن نحيي الموتى اي نبعثهم جميعا بجمع اجزائهم الاصلية
المتفرقة المتبددة واعادة الروح اليها ويؤيده قصة ابراهيم على نبينا وعليه السلام او بايجادها
بعينها ثانيا بعدما انعدمت على ما ذهب اليه اكثر المتكلمين من جواز اعادة المعدوم بعينه
وتفصيله يطلب من الكتب الكلامية المبسوطة وتقديم المسند اليه لكونه اهم والاصل واما
تكريره فللتقوية والتاكيد او للقصر او للفصل فان توسيط ضمير الفصل بين المبتدا والخبر وان
كان مشروطا بكون الخبر معرفا باللام او افعل من كذا الا ان المضارع لشبهه بالمعرف باللام في
عدم دخول اللام عليه جوز فيه ذلك كقوله تعالى انه هو يبدئ ويعيد ومكر اولئك هو يبور
بل في الماضي ايضا كقوله تعالى انه هو اضحك وابكى وانه هو امات واحيى ونكتب اي كما انا نحيي
نحييهم جميعا بعد موتهم لنجازيهم بما كسبوا ان خيرا فخير وان شرا فشر كذلك نكتب ونستنسخ ما
قدموا واسلفوا من خير وشر وايراد قدموا بلفظ الماضي لكون الكتابة بعد التقديم واثارهم
وما اخروه من اثارهم التي تبقى عنهم بعد وفاتهم على ما يدل عليه حديث مسلم من انه اذا مات
ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له والصدقة الجارية
محمولة عند العلماء على الوقف كذا قال بعض المفسرين الا انه يوهم اختصاص الاثار المكتوبة بالخير

فالاولى

فالاولى ما قاله بعض المفسرين من ان المراد ما سنوه سنة حسنة او سيئة قال النبي عليه السلام من سن
في الاسلام سنة حسنة يعمل بها من بعده كان له اجرها ومثل اجر من عمل بها من غير ان ينقص
من اجورهم شيء ومن سن في الاسلام سنة سيئة يعمل بها من بعده كان عليه وزرها ووزر من
عمل بها من غير ان ينقص من اوزارهم شيء وقد يقال المراد من اثارهم المكتوبة خطاهم الى المساجد
لما روي ان بني سلمة كانت منازلهم بعيدة وكان يشق عليهم حضورهم الى الصلوات فارادوا ان
يتحولوا الى قرب المسجد فنزلت الاية توطينا لهم لما فاتهم من المشقة ثم ان هذه الكتابة اعني كتابة
ما قدموا وما اخروا هو كتابة الحفظة وهي غير ما يكتب بعد نفخ الروح في الجنين على ما روي في الحديث انه يرسل
ملك فينفخ في الجنين الروح فيؤمر باربع كلمات يكتب رزقه وعمله واجله وشقي او سعيد ثم ان فيما
يكتبه الحفظة قولان احدهما انه يكتب كل شيء قولا او عملا حتى انه ليكتب قوله اكلت وشربت فاذا كان يوم
الخميس يعرض قوله وعمله فيثبت ما كان فيه خير او شر ويلقى سائره فذلك قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب وهذا هو المروي عن ابن عباس والثاني انه لا واسطة بين الاعمال الصالحة والطالحة
وان ما ليس حسنة فهو سيئة وان كان لا يعاقب عليها فان بعض السيئات قد لا يعاقب عليها وتقع
مكفرة باجتناب الكبائر هذا ولا يظن ان كتابتنا جميع ما فعلوا سابقا ولاحقا للضبط والاحصاء
بل لالزام الحجة وتبكيتهم كيف وكل شيء اي كل موجود من الازل الى الابد اذ الشيء عندنا يختص
بالموجود لانه في الاصل مصدر شاء اطلق تارة بمعنى شاء اسم فاعل وحينئذ يتناول الباري
سبحانه وتعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى اسم المفعول اعني مشيء تارة اخرى اي مشيء
وجوده ولا شك ان ما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة لانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون وعلى المعنى الثاني وقع قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير والله خالق كل شيء فهما على معنى
بلا احتياج الى استثناء الواجب والممتنع لان المشيء الذي شاء الله وجوده لا يمكن ان يكون واجبا
ولا ممتنعا فلا يدخلان في الشيء حتى يحتاج الى استثنائهما عقلا وتخصيصه بالممكن واما المعتزلة
فلما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم الممتنع
ايضا لزمهم تخصيص الشيء بالممكن في الموضعين بدليل العقل ويرد انه لا يكفي التخصيص بالممكن في تصحيح
قوله تعالى خالق كل شيء لوجهين احدهما انه ما ثبت ان كل ممكن فهو مخلوق الله تعالى اذ يجوز ان يكون
ممكن لا يوجد اصلا ولم يتعلق الارادة بوجوده كما قال تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ونظائره
كثيرة وثانيهما ان فعل العبد لا شك انه ممكن مع انه تعالى ليس بخالق له في زعمهم لكون العبد مستقلا
في خلق اعماله عندهم بل نقول لا دالم يمكن ان يكون مقدورا بين قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة
لا بد ان يستثنى افعال العباد على مذهبهم عن قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير ايضا ولا يرد هذا

على مذهب اهل السنة لان الشيء اذا كان بمعنى المشيء فكل شيء مقدر ومخلوق على حسب المشية فان
قلت كيف يستقيم كون الشيء بمعنى المشيء اي مشيء الوجود في قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك
شيا الان من لم يك مشيء الوجود لا يمكن خلقه قلت معناه انك لم تكن من قبل الخلق مشيء الوجود
والالما تاخر خلقك الى الوقت المعلوم لان امره اذا اراد شيا ان لا يتخلف المراد عن ارادته فتبصر وسيجي
زيادة تحقيق في معنى الشيئية في اخر السورة انشا الله تعالى وبالجملة كلما وجد او سيوجد مرتسمة في
عرصة علمنا لا نفاد رصغيرة ولا كبيرة الا احصيناه اي احصينا كل شيء فاحصينا مشتغل عن كل شيء
بضمير لو سلط عليه هو لنصبه فهو منصوب باضمار عامله على شريطة التفسير كما في قوله تعالى كل شيء
خلقناه بقدر وقرئ بالرفع والمختار النصب لخوف ليس المفسر بالصفة والمراد بالاحصاء الحفظ لانه
من معاني الاحصاء والمراد بالشيء المحفوظ الامور الكائنة في هذا العالم الى يوم القيمة فان امور الاخرة
لعدم كونها دار التكليف لا يحتاج الى حفظه في امام مبين وهو اللوح المحفوظ سمي اماما
لكونه اصلا لكلما كتب من كتب وصحف كما سمي مصحف عثمان رضي الله اماما لذلك وكونه مبينا لابانته
واظهاره ما فيه لمن يطالعه قال حجة الاسلام جميع ما جرى في العالم وما سيجري مكتوب فيه ومنقوش
عليه نقشا لا تشاهده هذه العين ولا تظن ان ذلك اللوح من خشب او حديد او عظم وان الكتاب
من كاغذ او ورق بل ينبغي ان يفهم قطعا ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق وكتاب الله تعالى لا يشبه
كتاب الخلق كما ان ذاته وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاتهم بل ان كنت تطلب له مثالا يقربه الى
فهمك فاعلم ان ثبوت المقادير في اللوح المحفوظ يضاهي ثبوت كلمات القران وحروفه في دماغ حافظ
القران وقلبه فانه مسطور فيه كانه ينظر اليه ولو فتشت دماغه جزءا جزءا لم تشاهد من ذلك الخط
حرفا فمن هذا النمط ينبغي ان يفهم كون اللوح منقوشا بجميع ما قدره الله وقضاه انتهى ولما بين عز وجل
بقوله لقد حق القول الى ههنا حقيقة صفة المنكرين لرسالته عليه الصلوة والسلام اراد ان يكشف عنها
كشفا تاما فعقبها بالامر بضرب المثل برسل عيسى عليه السلام مبالغة في البيان فقال واضرب لهم مثلا
والضرب ايقاع شيء على شيء كضرب الشيء باليد والعصا والسيف ونحوها وضرب الدراهم اعتبارا بضربه
بالمطرقة والضرب في الارض الذهاب فيها وهو ضربها بالارجل وضرب الخيمة لضرب اوتادها بالمطرقة
وضرب المثل هو من ضرب الدراهم وهو ذكر شيء يظهر اثره في غيره والاضطراب كثرة الذهاب في الجهات
من الضرب في الارض هكذا قال الراغب الاصفهاني والمثل في الاصل بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل
ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل مثل للقول السائر اي الفاشي ويعتبر فيه مع الفشو ان يكون
تشبيها تمثيليا على سبيل الاستعارة ومن ثمه حوفظ عليه ولم يغير ليكون بعينه لفظ المشبه به فان
وقع تغيير لم يكن مثلا بل ماخوذا منه واشارة اليه كما في قولك بالصيف ضيعت اللبن على صيغة التذكير

وقيل

وقيل المثل يعتبر لانه ينبغي ان يكون فيه غرابة من بعض الوجوه فلو غير لربما انتفت تلك الغرابة وانما سمي
مثلا لانه جعل مضربه وهو ما يضرب فيه ثانيا مثلا لمورده وهو ما ورد فيه اولا ثم استعير لحال او قصة
او صفة لها شان وفيها غرابة فالمعنى ههنا اذكر لهم مثلا اي قصة عجيبة اصحاب القرية اي مثلهم وقصتهم
العجيبة الشان فاصحاب القرية بتقدير المضاف اعني المثل بدل من مثلا او المعنى اجعل لهم ومن حقهم
مثلا وقصة مثلهم وقصتهم على انه يكون ايضا بتقدير المضاف مفعولا ثانيا لاضرب بتضمين معنى الجعل اياه
قال المكي اصح ما يعطي القياس والنظر في مثلا واصحاب القرية انهما مفعولان لاضرب دليله قوله تعالى انما
مثل الحيوة الدنيا كماء فلا خلاف في ان مثل الحيوة مبتدا وكماء خبره وقال تعالى في موضع اخر واضرب لهم مثل
الحيوة الدنيا كماء انزلناه فدخل اضرب على المبتدا والخبر فعمل فيهما فقد تعدى اضرب الذي هو لتمثيل الامثال
الى مفعولين بلا اختلاف فهذا فوجب ان يجري في غير هذا الموضع على ذلك انتهى والمراد بالقرية مدينة انطاكية
وقوله اذ جاءها المرسلون بدل من نفس لفظ الاصحاب لا من المضاف المقدر فانه لا معنى له والمراد بالزمان
الذي اشير اليه باذ زمان ممتد يسع فيجي الثلثة لانهم ارسلوا متفرقة وازمنة مجيهم مختلفة على ما ينطق به قوله
اذ ارسلنا اليهم اثنين فهذا بدل من قوله اذ جاءها المرسلون ثم ان المرسلين هم رسل عيسى الا انه لما كان
بامر الله تعالى واذنه اسند ارساله الى نفسه واختلف في الاثنين اللذين ارسلا والاصح انهما يحيى وبولس
بالباء الموحدة المفتوحة والواو الساكنة واللام المفتوحة ثم المعجمة واعلم ان في هذا الكلام طيا وايجازا يقال
له في عرف البلاغة قصر المسافة اذ المعنى فاتى المرسلان اليهم فبلغا ما ارسلا به فكذبوهما لانهما لما قربا الى
مدينة انطاكية رايا حبيبا النجار يرعى غنما فسالهما من انتما فقالا رسولا عيسى ندعوكم من عبادة الاوثان
الى عبادة الرحمن فقال معكما اية فقالا نشفي المريض ونبري الاكمه والابرص وكان له ولد مريض فمسحاه
فبرا فامن حبيب وفشا الخبر وشفي على ايديهما خلق وبلغ حديثهما الى الملك وقال لهما النا اله سوى
الهتنا قالا نعم من اوجدك والهتك فقال قوما حتى انظر في امركما فتبعهما الناس فاخذوهما وضربوهما
في السوق ولما كذب الرسولان وانعكس هذا الخبر الى عيسى بعث شمعون ظهيرا لهما ونصيرا اياهما
كما قال عز من قائل فعززنا بثالث اي فقوينا هما واكدنا امرهما بارسال الثالث وهو شمعون
فمفعول عززنا محذوف لكون الغرض المسوق له الكلام ذكر المعزز به اعني شمعون والطف تدبيره
حتى عن الحق فان غير الغرض المسوق له الكلام يترك كما يقال حكم السلطان اليوم بالحق من غير ان يذكر
لمن حكم اذ الغرض بيان حقية حكمه كائنا لمن كان وللاحتراز عن العبث لو ذكر الدلالة ما قبله وهو
فكذبوهما عليه ثم ان قصة تعويتهما بالثالث هو ان شمعون دخل المدينة متنكرا وعاشر اصحاب
الملك حتى استانسوا به واوصلوه الى الملك فانس به فقال له يوما سمعت انك حبست رجلين
فهل سمعت ما يقولانه فقال الملك حال الغضب بيني وبين ذلك قال فان راى الملك دعاهما حتى

نطلع ما عندهما فدعاهما فقال شمعون من ارسلكما فقالا الله الذي خلق كل شيء وليس له شريك فقال
صفاه واوجزاه قالا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قال وما آيتكما قالا ما يتمنى الملك فدعا بغلام مطموس
العينين فاخذا يدعوان الله حتى انشق له بصر واخذا بندقتين فوضعاهما في حدقتيه فصارتا مقلتين يبصر بهما
فتعجب الملك فقال له شمعون ارايت لو سالت الهك حتى يصنع مثل هذا فيكون لك وله الشرف فقال الملك
ليس لي عنك سر مكتوم ان الهنا الذي نعبده لا يسمع ولا يبصر ولا ينفع ولا يضر فقال شمعون للملك ادع بمثل
هذا الغلام مطموس العينين فامر الملك حتى احضر فصنع شمعون ما صنعا بالاول ففرح الملك ثم قال للرسولين
ان قدر الهكما الذي تعبدانه على احياء الميت امنا به وبكما فقالا الهنا قادر على كل شيء فقال الملك ان ههنا ميت
مات منذ سبعة ايام فجعلا يدعوان ربهما علانية وشمعون سرا فقام الميت وقال اني دخلت سبعة اودية
من النار وانا احذركم ما انتم فيه فامنوا بالله ثم قال فتحت ابواب السماء فنظرت فرايت شابا حسنا
يشفع لهؤلاء الثلثة واشار الى شمعون وصاحبيه فتعجب الملك فلما راى شمعون ان قوله اثر في الملك اخبره بالحال
وتناصح صاحبيه في دعوة القوم واجمعوا على تبليغ الرسالة اليهم **فقالوا جميعا انا اليكم مرسلون**
مؤكدا بان واسمية الجملة لان تكذيب الاثنين في المرة الاولى تكذيب للثالث ايضا لاتحاد مقالتهم ولا سيما بعد
ما ظهر والدعوة امر الملك في جمع وكذب اخرون وقيل بل الكل كفروا وكذبوا بالغوا في التكذيب
نعدلوا في نفي الرسالة عنهم الى الكناية التي هي ابلغ من التصريح حيث **قالوا ما انتم الا بشر مثلنا**
فمن اين لكم هذه المزية علينا ثم ان هذا قصر قلب لان الكفار كانوا يعتقدون ان البشرية تنافي الرسالة
في الواقع وذلك ان هذا الاعتقاد خطأ منهم وكان الرسل المخاطبون مصرين على دعوى الرسالة
فنزلهم الكفار منزلة المنكرين لوصف البشرية بناء على ما اعتقدوا من التنافي بين البشرية والرسالة
فقلبوا هذا الحكم وعكسوه فقالوا ما انتم الا بشر اي مقصورون على البشرية ليس لكم وصف الرسالة
التي تدعونها فان قلت البشرية في زعمهم انما تنافي الرسالة من الله لا من عيسى عليه السلام وهم
كانوا رسل عيسى ولا يدعون انهم رسل الله قلت اجيب عنه بان البشرية بزعمهم تنافي الرسالة من
الرسول ايضا اذ منا زعمهم ان الرسالة تقتضي مناسبة بين الرسول والمرسل وكما ان لا مناسبة
بين البشر وبينه تعالى لتباعد التجرد والتعلق فكذا لا مناسبة بين الرسول وغيره لتباين الكمال
والنقصان او ان يجانس المجانس فكما ان الرسول ينبغي ان يكون من جنس المرسل فكذا رسول
الرسول ايضا واجيب بوجه اخر ايضا وهو ان الرسل لما كانوا يدعون هؤلاء الى الاسلام على وجه ظنوهم
انهم وجدوهم رسلا من الله تعالى بناء على ان الرسالة من رسول الله رسالة من الله ولذا قال اذ ارسلنا
اليهم اثنين ويدل على هذا الحكاية ايضا وهو قوله من ارسلكما قالا الله الذي خلق كل شيء لا ينالكنه
يوهمون انهم رسل الله والحال انهم ارسلوا ليدعوهم الى تصديق عيسى والانقياد دينه لانا نقول

يجوز

يجوز ان يقولوا لهم كما الله فيكم ان يصدقوا عيسى في جميع ما جاء به ويؤيده نفيهم انزال الرحمن شيئا ولا
شك ان الدعوة الى عيسى عم بهذا الوجه يوهم انهم جاءوا من الله تعالى وقد يجاب عن اصل الايراد بوجه اخر
ايضا وهو انه يكون مرادهم انا مرسلون من عيسى بامره تعالى ويكون تكذيبهم راجعا الى كونهم مرسلين
من رسول الله ويكون الخطاب في ما انتم متناولا للرسل والمرسلين معا على تغليب المخاطبين على الغايب
فيكون نفي الرسالة عنهم تغليبا له عليهم كانهم احضروا عيسى عم وخاطبوا بنفي الرسالة من الله تعالى
مبالغة في انكارها ونظيره في الاشتمال على التغليبين ان يقول الرسول سلطان من بلغ اليهم حكمه انه حكم لكم
علينا وقد يقال ايضا لا اظهار المراد بقولهم انا اليكم مرسلون انا اليكم رسل احكامنا ويؤيد هذا قولهم
وما انزل الرحمن من شيء فانه ظاهر في نفي كون الاحكام مرسلة وانما ذكروا الرحمن ولم يقولوا
ما انزل الله من شيء لاشتهار ذلك الاسم عندهم حتى قيل ان اسم الرحمن عبري ويؤيد هذا عدم
اطلاع بعض العرب عليه كما قال سهيل بن عمرو لرسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديبية
اذ كتب عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم لا نعرف الرحمن اكتب كما كنت تكتب من قبل باسمك اللهم
هذا فانظر كيف بالغوا في ملة بينهم وبين رسالتهم حيث نفوا الرسالة عنهم اولا بطريق الكناية
التي هي ابلغ ثم انكروا الرسالة مطلقا ومطلقا ونزول الوحي اساسا ثم واجهوهم بحصرهم
في الكذب بقوله **ان انتم** شيء من الاشياء **الا** حج **تكذبون** اي عادتكم الكذب على ما يفيده صيغة
المضارع الدال على الاستمرار التجددي فمن اين لكم الصدق في دعوى الرسالة واعلم ان التاكيد يكون
على انكار المخاطب وتردده وجودا وعدما ووجوبا وحسنا ووحدة وكثرة فالخالي ذهنه
من الحكم يجب معه اخلاء الكلام من التاكيد والمتردد يحسن معه تاكيد واحد والمنكر يجب معه
تاكيدان والزيادة مبالغتهم في النفي لقولهم ما انتم الا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شيء ان
انتم الا تكذبون يجب تاكيدان اخران فيجب اربع تاكيدات ولذا **قالوا** في الجواب عن انكارهم
ربنا يعلم انا اليكم لمرسلون مؤكدا بالقسم الذي هو ربنا يعلم وان واللام واسمية الجملة
فان قلت اسمية الجملة من ضروريات ان فلا يكون من المؤكدات قلت العدول من انا ارسلنا
اليكم الى الاسمية المذكورة بعيد الاستمرار المشعر بالمبالغة في تحقيق مضمون الجملة ويجوز
ان يوقف على قوله ربنا يعلم وقفا فيكون ذلك ردا لقولهم ما انتم الا بشر مثلنا لانهم ارادوا
ان ليس لكم مزية علينا تقتضي اختصاصكم بالرسالة من دوننا فقالوا ربنا يعلم ما لاجله
خصصنا بالرسالة دونكم فعلى هذا لا يكون قوله انا اليكم لمرسلون في موضع مفعول يعلم
ابتداء كلام مستقر ولما كان ههنا مظنة ان يتوهم ان تحقيقهم كونهم رسلا وتقريرهم
اياه انما هو لغرض يعود اليهم دفعوه بانا لا نسئل عليه اجرا **وما علينا** من حيث كوننا

رسلا الا البلاغ المبين اى الا ابلاغ ما ارسلنا به بلاغا مبينا مظهرا له بمعجزات باهرة
وايات ظاهرة لئلا يكون لكم على الله حجة بعد الرسل قال صاحب الكشاف ان هذا بمنزلة الاستشهاد هم
بعلم الله فانه لو قال المدعي والله انى لصادق فيما ادعيته ولم يحضر البينة كان قبيحا منه وفى ذلك
بوقوعه كذلك كثيرا فى كلام الصحابة وغيرهم ثم انهم لما كذبوا الرسل اخذهم الله بالسنين ونقص
من الاموال والانفس والثمرات فتشاءموا بالرسل حيث قالوا انا تطيرنا بكم فان الطير
بفتح الطاء وكسر الياء والطيرة بفتح الياء والطورة ما يتشاءم به من الفال الردى اى تشاءمنا
بكم ورأينا ان ما لحقنا من النقمة بعد مجيئكم ليس الا من شؤم مقالتكم ودعويكم الرسالة
من الله اذ ما سمعنا هذا فى اباءنا الاولين ان هذا الا اختلاق او المعنى انكم لما تركتم دين اباءكم
فلكم سوء العاقبة فتشاءمنا بكم والله لئن لم تنتهوا عما انتم عليه من دعوى الرسالة لنرجمنكم
اى لنقتلنكم بالرجم او لنشتمنكم وليمسنكم منا عذاب اليم وهو القتل باشد العذاب قالوا اى
الرسل فى ردهم طائركم اى شؤمكم وقرئ طيركم بفتح الطاء وسكون الياء على ان يكون جمع
طائر او يراد به الواحد فيكون بمعنى الطائر الا ان ارادة معنى الجمع ابلغ كما لا يخفى معكم لا ينفك
عنكم لانه اعتقاداتكم الباطلة وخلافكم الردية واعمالكم القبيحة ولكن لا تعلمون ائن ذكرتم
بابلغنا اليكم وجواب الشرط محذوف اى تطيرتم او قلتم هذا القول او توعدتم بالرجم والتعذيب
والاستفهام للانكار اى بسبب تطيركم او توعدكم هذا انما هو عدم تصحكم واستماعكم ولو انعظتم وقبلتم
النصح لما تطيرتم او قلتم هذا القول وقرئ آان ذكرتم بالف بين همزتين وقرئ بفتح ان ايضا بمعنى
اطيرتم لان ذكرتم على معنى لجعلتم ما هو سبب الاتعاظ والنصح سببا للتطير بمعنى ما ينبغي ان يكون
كذلك وقرئ اين ذكرتم على ان يكون ظرفا لمعان ان الطائر والشامة لهم فيفيد المبالغة لانه اذا كان
طائرهم معهم فى كل مكان جرى فيه ذكرهم فبالطريق الاولى يتحقق الشامة فى مكان حصولها فيه
بانفسهم بل انتم قوم مسرفون مستمرون على الاسراف فى الغي والضلال ولذلك توعدتم وت
تتطيرون بمن يجب ان يطاع امره ويكرم مقامه ثم ان حبيب النجار كان يعبد الله فى جبل فلما سمع
قصة الرسل وما اصيبوا من القوم استعجل اليهم كما اخبر عنه عز من قائل بقوله وجاء من
اقصى المدينة اى ابعد موضع منها وتقديم الظرف على الفاعل للايذان بان الهداية من الله تعالى
يهدي من يشاء ويضل من يشاء فلقد اهتدى من هو ابعد مكان منهم ولم يهتد من
قرب بعمرا ولاحتمال ما قبل هذه الاية على سوء معاملة اصحاب القرية الرسل فصار المقام
مقام ان ينتظر السامع لاهام حديث يذكر القرية هل فيها ينبت جزام كلها كذلك فهذه
العارض جعل المجرور نصب لعين بخلاف ما فى سورة القصص بانه ليس فيه ذلك العارض

والتعبير هنا بالمدينة مع انه عبر اولا بالقرية لان المدينة ادخل فى افادة البعد المقصود هنا
بخلاف ثمة فان الادخل هناك القرية رجل هو حبيب النجار يسعى سعى يسعى سعيا كرمى يرمى
رميا بمعنى قصد وعمل ومشى وعدا وتم والحمل على كل من القصد والمشي هنا مساغ فى فسر
بانه يقصد وجه الله بالذات عن رسله لا يرد عليه انه عدل الى المجاز مع صحة ارادة الحقيقة اذ مجازيته
غير ظاهرة وبالجملة لما جاء حبيب النجار اظهر دينه لقومه فاقبل على القوم قال يا قوم اتبعوا المرسلين
من الله اليكم ولا تخالفوهم اتبعوا من لا يسئلكم اجرا على اداء النصح وتبليغ الرسالة وانما كرر
اتبعوا ولم يقل اتبعوا المرسلين الذين لا يسئلوا اجرا تنبيها على وجوب اتباعهم من جهتين مستقلتين
من جهة كونهم رسلا من عند الله ومن جهة انهم لا يسالون اجرا على التبليغ وقوله وهم مهتدون
ايصال التمام المعنى بدونه اذ الرسول مهتد البتة لكن فيه زيادة مبالغة فى الحث على اتباع الرسل
والترغيب فيه من حيث ان فيه اشارة الى ان اتباعهم لا يضر فى الدنيا لعدم سوالهم اجرا وينفع فى الدين
لكونهم ثابتين على الاهتداء هذا لما اراد ارشاد قومه بالطف وجه وارفقه لنفسه فقال تعريضا
عليهم بتعريضهم على تركهم عبادة خالقهم وتكذيبهم رسله وما لى لا اعبد الذى فطرنى اى خلقنى
اذ لولا التعريض لكان المناسب بسياق الاية ان يقال واليه ارجع ثم ان وجه حسن هذا التعريض
اسماع المتكلم المخاطبين الذين هم اعداء الحق على وجه لا تزيد ذلك الوجه غيظهم ويعين على
قبول الحق لتركه التصريح بنسبتهم الى الباطل ولكون ذلك الوجه ادخل فى امحاض النصح حيث
لا يريد المتكلم لهم الا ما يريد لنفسه ويسمى هذا النوع من الكلام المنصف لان كل من سمعه قال
للمخاطب قد انصفك المتكلم او لان المتكلم قد انصف من نفسه حيث حط مرتبته عن مرتبة المخاطب
ويسمى ايضا الاستدراج لاستدراجه الخصم الى الاذعان والتسليم وهو من الطائف الاساليب
وقد كثر فى التنزيل والاشعار والمحاورات لكن يتجه انه لم ترك التعريض فى اخر الكلام الى التصريح
فكان الظاهر الموافق لصدر الاية واليه ارجع مكان واليه ترجعون فقيل وجه العدول المبالغة
فى التهديد من حيث ان صدر الكلام كان تهديدا لهم بطريق التعريض فعدل عن التهديد التعريضي
الى تهديدهم مواجهة ليشعر بفرط الغيظ وشدة الغضب عليهم وذهب ائمة المعانى الى ان فى الاية
التفاتا من المتكلم الى الخطاب فورد عليهم انه انما يكون منه لو قصد من كلتا الجملتين الاخبار
عن نفسه لوجوب اتحاد المعبر عنه فى الالتفات وهنا ليس كذلك لان الظاهر ان المخاطب بترجعون
هم المخاطبون فقد اجاب عنه بعض المحققين بان صدر الكلام لما كان تعريضا فالمراد بقوله
وما لى لا اعبد المخاطبون والمعنى وما لكم لا تعبدون الذى فطركم فالمعبر عنه فى الجميع هو
المخاطبون فان قلت فحينئذ يكون قوله ترجعون واردا على مقتضى الظاهر والالتفات

يجب ان يكون من خلاف مقتضى الظاهر قلت لا نسلم ان قوله ترجعون وارد على مقتضى الظاهر
لان الظاهر يقتضي ان لا يغير اسلوب الكلام بل يجري اللاحق على سنن السابق وهذا الخطاب
مثل التكلم في شعر امرء القيس من بابي جاني وقد قطع صاحب الايضاح بانه وارد على مقتضى الظاهر
ودعوى ان الالتفات عند السكاكي لا ينحصر في خلاف مقتضى الظاهر وهذا مشعر بانحصاره فيه
عند غير السكاكي وفيه نظر لان مثل ترجعون وجاني في الاية والبيت التفات عند السكاكي وغيره
فلو كان واردا على مقتضى الظاهر لما انحصر الالتفات في خلاف مقتضى الظاهر عند غير السكاكي
ايضا فلا يتحقق اختلاف بينه وبين غيره والحق انه ينحصر في خلاف مقتضى الظاهر وان مثل ترجعون
وجاني من خلاف المقتضى على ما حققنا الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان المخاطبين لم يعبر عنهم
بضمير المتكلم بل وقعوا معرضين بالكلام من غير دخول في العبارة فلا يكون المعبر عنه واحدا واما ثانيا فلان
صاحب الايضاح ذكر فيه ان الزمخشري قال في شعر امرء القيس ثلث التفاتات وهذا ظاهر على تفسير السكاكي لا يقال
الالتفات عنده من خلاف مقتضى الظاهر فلا يكون في البيت الثالث التفات لوروده على مقتضاه لانا نمنع
انحصار الالتفات عنده في خلاف مقتضى الظاهر انتهى وصاحب الايضاح مانع لا يدعي حتى ينسب اليه القطع
والتصريح بما ذكر فالاولى في الجواب ان يقال ليس المراد بترجعون هم المخاطبون فقط وان كان الظاهر
ذلك والا لما صح الاستفهام الانكاري اذ رجوع الغير الى ربه لا يستلزم ان يعبده غيره لكن المراد
فالمتكلم ايضا داخل في هذا الخطاب والمعنى كيف لا اعبد من اليه رجوعي الا انه عدل الى ترجعون للتنبيه
على انه يساويهم في وجوب عبادة من اليه الرجوع وقد تقرر انه لا التفات في الاية ولا تعريض بل هي من قبيل
ما يذكر فيه من كل من احد المتقابلين مقابل ويحذف المقابل الاخر لدلالة المذكور على المحذوف اي ما لي لا
اعبد الذي فطرني واليه ارجع وما لكم لا تعبدون الذي فطركم واليه ترجعون وقيل انه لما قال
اتبعوا المرسلين قالوا له افانت تتبعهم فقال وما لي الاية اي اي شيء لي اذا لم اعبد خالقي واليه ترجعون
عند البعث فيجازيكم باعمالكم فاضاف الفطرة الى نفسه لكونها نعمة ظاهرة عليه واضاف الرجوع اليهم
لان فيه معنى الزجر فهو بهم اليق هذا ثم لما اشار بقوله واليه ترجعون دل ان المراد نصحهم وتخويفهم
عاد الى المساق الاول واخرج الكلام في معرض المناصحة لنفسه فقال على سبيل الاستفهام الانكاري
أأتخذ من دونه ومعنى دون في الاصل ادنى مكان من الشيء يقال هذا دون ذاك اذا كان
انزل مكانا منه فهو ظرف مكان مثل عند الا انه ينبئ عن دنو اكثر وانحطاط قليل ثم اتسع فيه
واستعمل في انحطاط محسوس لا يكون في المكان كقصر القامة مثلا ثم استعير منه للتفاوت في المراتب
المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في الاصل فقيل
زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد وتخطي حكم

الى حكم

الى حكم وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثالثة وهو بهذا المعنى
قريب من ان يكون بمعنى غير كانه اداة الاستثناء فمعنى قوله تعالى لا يتخذ الكافرين اولياء من دون
المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين وقد يستعمل غير بمعنى ولا تتخذوا من
دونه وليا واختلفوا في معنى صرفه قيل فعلى هذا ان المعنى لا ينبغي لي ان اتخذ متجاوزا عمن فطرني الهة
مصنوعة لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عني شيئا فان قلت المقصود انه لا يتخذ من دونه الها قط لا الهة
متعددة فما وجه ايراد صيغة الجمع الموهم لرجوع النفي الى القيد قلت هو من قبيل اخراج الكلام
مخرج العادة لان القوم كانوا اتخذوا من دون الله الهة مصنوعة فان قلت الظاهر ان كل
جماعة من الكفرة اتخذوا الها لا انهم اتخذوا من دونه الهة قلت بل الظاهر ان لهم الهة متعددة
متفاوتة كما يدل عليه قوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا ولئن سلم فنقول لما كان لكل جماعة منهم الها
اتخذه جماعة اخرى فكان كل منهم اتخذ الهة فاستنكره واستبعده وشيد بنيانه بقوله
ان يردن باسقاط ياء المتكلم بالجزم الرحمن من وضع المظهر موضع المضمر للتنبيه على ان
من اراده الله بضر فلا كاشف له الا من رحمه الله فيكشف عنه السوء والايذان بانه لا يريد بضر
وان اراده بالغرض لا اراد ضرا شديدا فنعوذ بالله من غضب الحكيم ان بطش ربك لشديد
بضر اي بمكروه وسوء يقال اراده نفعا واراده بالنفع والغرض من الاول يراد به اختصاص
الوصف بالموصوف ومن الثاني يراد شموله له دون الاستعمالان متشابهان وما نحن فيه من قبيل
الثاني وقوله تعالى ان اراد بكم نفعا او اراد بكم ضرا من قبيل الاول لا تغن اي لا تدفع عني
شفاعتهم لان الشفاعة ليست من شانهم وقيل معناه لا تنفعني شفاعتهم وفيه ان الاستعمال
بعن لا يلايمه وقوله شيئا مفعول اي لا تدفع عني شيئا من الاشياء وعلى ما قيل يكون مصدرا
اي لا ينفع شيئا من النفع ولا ينقذون من ذلك المكروه والضر بالنصرة والمظاهرة فالحاصل
انه ليس من شانهم ان يكونوا وسيلة في دفع ضر او حصول نفع ولا يقدرون عليه في نفسه
ايضا فلو تركت عبادة الرحمن وصرفت الى عبادة الاوثان اني اذا لفي ضلال مبين بين لا يخفى
على عاقل فعلى هذا كلمة اذا حرف والجملة جواب لو المقدرة قال الفراء حيث جاء بعدها اللام فقبلها
لو مقدرة ان لم يكن ظاهرة قيل لا يساعده رسم الخط فانها لو كانت حرفا لكان اللائق كتابتها
والوقف عليها بالنون مع انهم اجمعوا على كتابتها بالالف والوقف عليها فالظاهر انها شرطية حذفت
جملتها التي يضاف اليها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ وبه قال بعضهم في قوله تعالى ولئن اطعتم
بشرا مثلكم انكم اذا لخاسرون ومما يؤيد ان المراد من قوله فيما سبق وما لي لا اعبد الذي فطرني
التعريض قوله اني امنت بربكم دون بربي مع انه المناسب لولا قصد التعريض ولذلك

قال لبعده فاسمعون حثالهم على الاصغاء ليقفوا على ما اراده من التعريض فيسمعوا اعمالهم عليه ثم ان
اسمعون اصله اسمعوني حذف اليا تخفيفا اكتفاء بالكسرة والنون للوقاية والمعنى فاسمعوا قولي
هذا او فاسمعوني قائلا هذا وقد يقال معناه فاسمعوا ايماني وفيه ان الايمان ليس من قبيل المسموعات
كما لا يخفى على من له السمع وهو شهيد اما ما قيل من ان الخطاب هنا للرسل حين اخذه قومه ليرجموه
فاسرع نحو الرسل قبل ان يقتلوه فقال لهم امنت الاية فرد عليه ان حبيب النجار قد آمن قبل هذه الواقعة اول
ما جاء الرسل الا ان يقال كان مقصوده تجديد ايمانه عند الرسل ليشهدوا له يوم القيمة بحسن خاتمته فلما
قتله قومه قيل له بشارة ادخل الجنة اي متوالفة حقك ادخل الجنة على معنى انك تستحق لان تؤمر
بدخول الجنة لما قتلت في سبيل الله او قيل له ذلك القول اكراما له واذنا في دخول الجنة كساير الشهداء الذين هم
احياء عند ربهم لا حيوة بالجسد ولا من جنس ما يحس من الحيوانات بل هي امر لا يدرك الا بالوحي بعرض الله تعالى
على ارواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على ارواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الوجع
وفيه دلالة على ان الجنة مخلوقة الان كما يجي تحقيقه وبيان معنى الجنة انشاء الله تعالى قال الحسن ان القوم
لما استضعفوه وكادوا يقتلونه قيل له ادخل الجنة اي رفعه الله الى الجنة قبل قتلهم اياه فلما دخل الجنة
قال متمنيا لعلم قومه بحاله ليحملهم على اكتساب مثلها بالتوبة عن الكفر والدخول في الايمان والطاعة يا ليت
قومي يعلمون والمنادى محذوف اي يا اهل الجنة اعني علم قومي بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين فيرغبوا في تصديق
الرسل ويؤمنوا فيدخلوا الجنة كما دخلت فيكون غرضه من هذا التمني نصحهم على ما هو داب الانبياء والاولياء
في كظم الغيظ والترحم على الاعداء الا انه يرد عليه انه علمهم بما له من المغفرة والاكرام انما يحملهم على ما ذكر
لو اعتقدوا انه لايمانه ومخالفة الكفار يعتقدون انهم لو انتقلوا الى الاخرة لكان حالهم احسن من
المومنين الان يعتبر العلم بحسب الظاهر من حاله ويحتمل ان يكون غرضه علم قومه ليعلموا انهم كانوا على خطأ
عظيم في امره وانه كان على حق لا يقال اي فائدة له في علمهم بخطائهم وحقيته الان يحملهم ذلك على ما ذكر
فلا فرق بين التوجيهين لانا نقول له فوايد اخرى مثلا ان لا يعرضوا للمومنين وان لا يصروا على
ضلالهم مكابرة وعنادا وتقليدا هذا ثم ان ما في بما غفر لي اما خبرية وهي التي يكون بمعنى الذي على
ما صرح به الجوهري فالمعنى بالذي غفر لي ربي بسببه وجعلني من المكرمين وهو الايمان في الشهادة
والمجادلة وما قيل ان المعنى بالذي غفر لي من الذنوب فبعيد اما اولا فلان الذي يحسن في التمني
ان يتمنى علمهم بمغفرة ذنوبه واما ثانيا فلعدم صحة عطف وجعلني من المكرمين عليه الا بتكلف واما
مصدرية اي بمغفرة ربي اياي فعلى التقديرين الباء صلة يعلمون واما استفهامية والمعنى باي
شيء غفر لي وهو المصابرة على اذيتهم والمهاجرة عن دينهم الا ان ما الاستفهامية اذا دخل عليه
حرف الجر يطرح الالف فرقا بينها وبين الموصولة نحو عم وفيم وبم فكان القياس بم غفر لي لكنه جاءت

جاءت على الاصل في الباء حينئذ صلة غفر ضابطة اي كلمة ما حيث وقعت بعدها ليس او لم او لا او
وقعت هي بعد الا فهي موصولة وحيث وقعت بعد كاف التشبيه فهي مصدرية وحيث تقع
بعد الباء فهي تحتملهما وحيث وقع بين فعلين سابقهما علم او دراية او نظر احتملت الموصولة
والاستفهامية والمصدرية ثم انهم لما قتلوه او هموا بقتله كفى الله تعالى امرهم بصيحة ملك ولم
ينزل لاهلاكهم جندا من السماء كما فعل يوم بدر وحنين وذلك قوله تعالى وما انزلنا على
قومه من بعده اي من بعد قتله او رفعه الى الجنة من جند من الملائكة منزل من السماء
وما كنا منزلين جندا لاهلاك قوم اي ليس ذلك من سنتنا التي قد خلت من قبل حتى لن تجد
لها تبديلا لانها من عظايم الامور التي لا يستاهلها كل احد وانما ذلك من جملة ما اصطفينا
به في نبينا فاحتقر لاهلاكهم حيث اكتفى فيه بصيحة ملك وايماء بتعظيم الرسل حيث خص باهلاك
عدوه بان الجند من السماء عليهم لا يقال الاختصاص عليه السلام بان الجند من السماء لم يكن معلوما
وقت نزول الاية لانا نقول الاية مشتملة على ذلك الايماء ولو بعد ذلك بنصر قبل ما موصولة
بمعنى الذي عطف على جند والتقدير ما انزلنا عليهم من جند ومما كنا منزلين على من قبلهم من
حجارة وريح وامطار شديدة ورد بان كلمة من زايدة لا يدخل الا على نكرة او ل وقد يحتمل في المعطوف
ما لا يحتمل في المعطوف عليه كما في رب شاة وسخلتها على ما صرحوا به ان كانت اي ما كانت عقوبتهم الا
بغتة فانهم حين ما كانوا ممتلئين غيظا ومشتعلين من فرط غضبهم كالنار اخذ جبرئيل بعضادتي
باب المدينة فصاح عليهم صيحة واحدة وقرئ بالرفع على ان كان تامة والمعنى ما وقعت عليهم عقوبة
الا صيحة واحدة وانكر اكثر النحويين هذه القراءة بناء على ما تقرر عندهم من ان الفعل المسند الى المؤنث
واقع بعد الا لا يلحقه تاء التانيث الا لضرورة وعلى كل فاذا هم خامدون اي هالكون بغير مهلة
ومتراخ وخمد من باب نصر ويقال خمدت النار خمدا وخمودا اذا سكن لهبها ولم ينطفئ جمرتها
فشبهوا لحالكونهم ميتين بالنار التي لا تلتهب استعارة مكنية واثبت لهم الخمودة التي هي من لوازم المشبه به
وهذا التشبيه يتضمن تشبيههم احياء بالنار المشتعل الملتهب يا حسرة نكرة هي مصدر حسر بالكسر اذا
تلهف ونصبها لانها منادى اي يا تلهفا وتاسفا على العباد وجواب النداء محذوف اي تعالى فان هذه
حالة من حقها ان تحضر فيها قال الزجاج الحسرة مما لا يجيب فالفائدة في ندائها كما انك تقول لمن هو
مقبل عليك بوجهه يا زيد ما احسن ما صنعت فانه اوكد وابلغ من قولك ما احسن ما صنعت لتنبيهه
بالنداء على المطلوب وهكذا اذا قلت انا اعجب مما فعلت فقد افدت انك متعجب ولو قلت وا عجبا مما
فعلت كان ابلغ في الفائدة فالمعنى يا عجبا فانه من اوقاتك وانما نداء العجب تنبيه لان يتمكن علم المخاطب
بالتعجب من فعله انتهى كلامه ما يأتيهم من رسول الا كانوا به يستهزؤن بيان للحال التي من

حق الحسرة ان تحسر فيها فانا من استهزائهم بالله واياته ورسله حقيق بان يتحسر عليه كل من شانه ان يتحسر فهم
احقاء بان يتحسروا على انفسهم ويتحسر عليهم قال القاضي يجوز ان يكون هذا الكلام تحسرا من الله عليهم على سبيل
الاستعارة لتعظيم ما جنوا انتهى يعني ان حقيقة التحسر الذي هو التحزن والتاسف لا يتصور منه تعالى فيجب ان يحمل
استعارة لتعظيم جناياتهم بلغت في الفخامة مبلغا كانه تعالى يتحسر عليه قيل في توجيه ما ذكره القاضي اي يحمل
التركيب من الاستعارة التخييلية بان يخيل الحسرة بعرض كما في قولهم لسان الحال ناطق بكذا فيكون اثبات الحسرة
له سبحانه وتعالى كتخييل اللسان للحال وحوله لتعظيم ما جنوا على انفسهم علة لجواز كون التحسر من الله انتهى
اقول فساد هذا التوجيه مما لا يخفى فان الاستعارة التخييلية هو اثبات ما يلائم المشبه به للمشبه كاثبات
الاظفار المنية المشبهة بالسبع وعند السكاكي هو اللفظ المستعار مما يلائم المشبه به للامر الموهوم
الملائم المشبه كما في المثال المذكور فتبصر وقرئ يا حسرة او هي يؤيد كونه تحسرا من الله لان المعنى يا حسرتي
ثم ان توجيه كون حسرة منصوبا كونه شبه مضاف ما ياتي بعده معمولا له او معطوفا الذي لا يفيد
بدونه مثل يا ثلثة وثلثين او الموصوف بالجملة لانه يصح حينئذ من نداء الموصوف لا من وصف المنادى
لئلا يلزم وصف المعرفة بالجملة وقيل انتصابه باضمار فعلها فالمنادي محذوف اي يا ايها المؤمنون
تحسروا حسرة على العباد او يا مستهزئين الناصحين تحسروا حسرة على انفسهم وقرئ يا حسرة العباد بالاضافة
فاما ان يجعل من الاضافة الى الفاعل كقولهم يا قيام زيد ويا جلوس عمرو فكان العباد اذا شاهدوا ذلك
تحسروا او يجعل من الاضافة الى المفعول كانه يتحسر عليهم من يعتني امرهم ويتهمه ما بهم ويقوي
الوجه الاول ما قاله بعض المفسرين من ان ما ياتيهم من رسول كالبيان للسبب تحسرهم كانه قيل ما سبب
حسرتهم فقيل استهزائهم بالرسل والقراءة بالاضافة الى الفاعل تدل على هذا المعنى وقرئ يا حسره على العباد
بهاء ساكنة باجراء الوصل مجرى الوقف لتعظيم الامر والمبالغة اذ الوقف على الهاء يفيد المبالغة في
التحسر لما في الهاء من التاهة والعادة الا انهم وصلوا على تلك الحال لان العرب اذا اخبرت عن الشيء
غير معتد به اسرعت فيه متهاونة عنه غير مبال به على انه يجوز ان يكون على العباد حينئذ غير متعلق به
بل بمضمر يدل عليه حسرة اي اتحسر على العباد **الم يروا** من رؤية القلب اي الم يعلم اهل مكة فهو معلق
عن العمل في قوله **كم اهلكنا قبلهم من القرون** لان كم لا يعمل فيها ما قبلها اما اذا كانت استفهامية
فلحفظ صدارتها اذ الاستفهام يقتضي صدر الكلام ليعلم من اول الامر انه من اي نوع من انواع الكلام
واما اذا كانت خبرية فلانها لانشاء التكثير مثل رب فلها ايضا صدر الكلام فكم هذه معمول لما بعده
اعني اهلكنا او مبتدا خبره اهلكنا على التقدير بن الجملة في محل النصب بيروا وقوله **انهم اليهم**
لا يرجعون بدل من كم اهلكنا والتقدير الم يروا انهم اليهم لا يرجعون في اصل المعنى الم يروا كثرة اهلاكنا مكة
ولم يعتبروا بكثرة اهلاكنا من قبلهم واستيصالنا وتدميرنا اياهم حتى لم يبق منهم احد فيعلمون

عما هم فيه ولا يجوز ان يكون بدلا من كم وحده لان العامل في كم هو اهلكنا ولا يعمل اهلكنا في ان
اذ ليس المعنى اهلكنا انهم اليهم لا يرجعون فان قلت اقسام البدل ههنا متعذرة اما بدل الكل فلعدم
الاتحاد واما بدل البعض والاشتمال فلانهما يصلحان لان يضاف الى المبدل منه وههنا ليس كذلك واما
بدل الغلط فلعدم وقوعه في التنزيل قلت هو بدل اشتمال لان كونهم غير راجعين وكثرة اهلاكهم
مما يتلازمان واحد المتلازمين يدل اجمالا على الاخر ويكون مقتضيا لذكره وهذا هو المعتبر في
بدل الاشتمال على ما صرحوا به فهو بدل منه على المعنى لا على اللفظ ويجوز ان يجعل من جنس المعنى
بدل الكل بضرب من التسامح بجعل كل منهما كانه عين الاخر ويتحد به لفرط تلازمهما ثم فائدة
هذا الابدال التعجب من عدم اعتبارهم والاشارة الى رد ما ذهب اليه اهل التناسخ من الرجعة
الى الدنيا بعد الموت وجعل ابو حيان قوله تعالى انهم اليهم لا يرجعون معمولا لمقدر دل عليه
المعنى كقضينا قيل عليه ان دلالة المعنى غير ظاهر او الحكم تعالى عليهم بعدم الرجوع بعد اسناد
اهلاكهم اليه تعالى يفيد ذلك المعنى كما لا يخفى وقال ابن هشام يجوز ان يكون انهم عليه للروية اي
الم يروا لاجل هذا وان يكون الروية معلقا عن ان وصلتها وكم اهلكنا معترضة ورد عليه انها
لو كانت معترضة لكانت للتعليق وجه اوله وجه المحافظة على ظاهر صدارة كم فانها لا تعترض
بان يكون شيء مما بعدها وان كانا جنبيا منها مرتبطا بما قبلها نص وقد يجعل علة لا هلكنا بارجاع
ضمير اليهم الى القول ولا يخفى انه يكلف لما اولا فلانه لا بد حينئذ من تقدير ما يكون فعلا لفاعل الفعل
المعلل به اي اعتبار الانهم واما ثانيا فلانه لا بد حينئذ من بيان نكتة في اختيار لا يرجعون على الماضي
وكان النكتة فيه حكاية الحال الماضية استحضارا للصورة الغريبة وذريعا انهم على الاحتيان فكان
قائلا قال كيف كان حال الهالكين فقيل انهم اليهم لا يرجعون **وان كل لما جميع لدينا محضرون**
ههنا قراءتان لما بالتخفيف ولما بالتشديد فعلى الاول ان مخففة من المثقلة واللام هي الفارقة
بين ان يكون ان مخففة من المثقلة وبين ان يكون نافية الا ان هذه اللام هي لام الابتداء
عند الجمهور ولام اخرى وضعت فارقة بين ان النافية والمكسورة المخففة عند ابي علي الفارسي
وابي ما كان فان المخففة ملغاة عن العمل بهذا اللام في الاغلب لانتفاء المشابهة اللفظية
وقد يعمل على سبيل الندرة نحو وان كلا لما ليوفينهم وما كلمة ما فعلى قراءة التخفيف فزائدة
وعلى الثاني اعني قراءة التشديد فان فيها نافية ولما كلمة برابها بمعنى الا اي ما كل الا جميع وجميع
فعيل بمعنى مفعول ولدينا ظرف له او لمحضرون لانه الا يمكن الخبر عن كل بجميع لان الكل لو كان
افراديا كان بمعنى كل واحد ولا يخبر عنه بالمجموع ولو كان مجموعيا فهو عين الجميع لانا نقول
الكل هو مجموعي لانه مضاف الى المعرفة وهو ضمير هم اذ التنوين عوض عن المضاف اليه وليس

عين الجميع لانه يفيد احاطة الاحاد وعدم شذوذ شيء من احاد مدخوله والجميع يفيد الاجتماع
وعدم التفرق فالمعنى على الحقيقة ان كلهم مجموعون لدينا على الناحية ما كلهم الا مجموعون لدينا هذا على
تقدير كون لدينا ظرفا لمجموعون وتنازعا على تقدير كونه ظرفا لمحضرون فالمعنى ان كلهم مجموعون ومحضرون
لدينا على هيئة الاجتماع او ما كلهم الا مجموعون ومحضرون مجتمعة لدينا لا يفوتنا احد منهم **واية**
افاقية منصوبة **لهم** لينظروا فيها بنظر اعتبار فيستدلوا على وجود الصانع المبدئ المعيد المحيي المميت وتلك
الاية هي **الارض الميتة** اليابسة فكانها العدم فانها ولا نشأ وعدم الانتفاع بها كالميتة التي لا نفع فيها
والميتة قرئت بالتخفيف والتشديد **احييناها** بانزال المطر وتهييج قواها النامية واحداث
نضارتها بانواع النبات والاحياء في الحقيقة اعطاء الحياة وهي صفة يقتضي الحس والحركة
الارادية وتفتقر الى البدن والروح فاحييناها من قبيل المجاز في النسبة الايقاعية وهو خبر للارض
والجملة الاسمية مع ملاحظة ما بعدها اجزائه وهذا الخبر لكونه عين المبتدا لا يحتاج الى عائد
كما صرحوا في قل هو الله احد فانه لا يختص بضمير الشان لان الدليل عام ويجوز ان يجعل احييناها
صفة للارض بجعل اللام للعهد الذهني اذ لم يرد بها ارض معينة وهو ظاهر فيكون من قبيل
ولقد امر على اللئيم يسبني ولا بد حينئذ من بيان النكتة في ايراد احد وصفي الارض مفردا والاخر جملة
وكان النكتة فيه التنبيه على ان الارض في نفسها ميتة والحياة بطرئ عليها ويتجدد باحياء الله تعالى ثم
ان الارض الموصوف بالوصفين اما خبره مبتدأ واية خبرها قدم للاهتمام ونكر للتفخيم وقد
جوز ان يكون احييناها مستانفا فالبنا كونها اية فكان قائلا قال كيف تكون الارض الميتة اية
فقال احييناها وقال ابو البقاء اية مبتدأ ولهم خبره والارض مبتدأ واحييناها خبره والجملة تفسير
للاية اقول انه نكرة صرفة لا يصح وقوعه مبتدأ فاما ان يصار الى مذهب ابن الدهان من تجويز
الاخبار عن النكرة الصرفة اذا حصلت فائدة كما في كوكب انقض الساعة واما ان يجعل من قبيل
شر اهر ذا ناب بجعل التنكير للتعظيم فيكون في حكم المخصوص بالوصف هذا **واخرجنا** بعد زينا
الكاملة **منها حبا** جنس الحب من الحنطة والشعير والارز وغيرها من اجناس الحبوبات التي
يتحد عليه معاشهم وجبوبهم فهو الاصل في الارزاق والمعظم في الماكولات وسايرها تابعة
له الا يرى انه اذا قل الحب حدث القحط واذا حبس عن شخص هلك بخلاف ساير الثمرات ولذا قدم
ههنا الصلة فقال **فمنه ياكلون** وهناك اخر وقال لياكلوا من ثمره **وجعلنا** جعلا ابداعيا **فيها**
جنات متعددة وبساتين متكثرة وبينها بقوله **من نخيل** جمع نخل **واعناب** جمع عنب قال القاضي
جمعهما دون الحب لان الدال على الجنس مشعر بالاختلاف ولا كذلك الدال على الانواع انتهى وتوضيحه
ان الحب جنس تحته انواع كالحنطة والشعير وغيرهما ولفظ الجنس مفردا يصلح للانواع المختلفة بخلاف

بخلاف العنب والنخل فان كلا منهما نوع والدال على النوع مفردا لا يصلح للامور المختلفة ولا يشعر
بالاختلاف مع ان الاختلاف ههنا مقصود ايضا وان كان صنفيا وقيل في بيانه ان المراد بهما انواع
النخيل والعنب دون نوع ما لان الانتفاع بهما من جهة التلذذ وتحصيل لذة ولذا لم يكن الشرع
احد الفواكه من اطراف المائدة وهذا هو الباعث لاختيار النخيل والاعناب على الفواكه او الثمرات لما في كل
من النوعين لذة مباينة بالنوع للذة الاخر بخلاف الحب فان الانتفاع به من جهة المعاش وابقاء الحياة
وهو حاصل باي حب كان فلو لم يجمعا لما افاد المراد بهما لان كلا منهما دال على النوع والدال على النوع
لا يفيد الانواع المختلفة ما لم يجمع وهو ظاهر بخلاف الحب فان المراد منه الجنس وحب ما وهو
كان تحته المختلفات كالحنطة والشعير والارز وغيرها الا ان الدلالة على الجنس يفيد الاختلاف
اذ الجنس يلزم الاختلاف بالضرورة فلا حاجة في ذلك الى صيغة الجمع انتهى اقول فساد هذا الكلام
اظهر من ان يخفى اما اولا فلان ههنا امرين احدهما ان الانتفاع بالحب من جهة المعاش وبقاء الحياة والانتفاع
بالنخل والعنب من جهة التلذذ والتفكه والى هذا الامر اشير بتقديم الصلة في الاول حيث قيل فمنه
ياكلون وبتاخيرها في الثاني حيث قيل لياكلوا من ثمره كما بيناه واشار اليه القاضي ايضا كما لا يخفى على الناظر
في كلامه ولا مدخل للافراد والجمع في هذا وثانيهما اخراجه تعالى من الارض الانواع المختلفة من
الحبوب واصناف النخل والعنب لان كون الارض الميتة اية انما هي بهذا الاعتبار ولما كان لفظ
الحب دالا على الجنس المشعر بالانواع المختلفة لم يحتج الى جمعه لهذا الغرض بخلاف لفظ النخل
والعنب لانه دال على النوع فلا يشعر بالاختلاف وان كان تحت كل منهما اصناف مختلفة فجمع
ليدل عليها واما ثانيا فلان قوله المراد بهما انواع النخيل والعنب دون نوع ما غلط لان كل
منهما نوع ولا يصح ان يراد بالنوع الانواع واما ثالثا فلان قوله والدال على النوع لا يفيد
الانواع المختلفة ما لم يجمع غلط على غلط لان الدال على النوع لا يفيد الانواع المختلفة
اصلا سواء جمع او لم يجمع هذا ثم انه كان المناسب للحب والاعناب التعرض لثمر النخل لانه
الماكول كالحب والعنب انما هو ثمر النخيل لا ان النخيل الذي هو شجر الا انه ذكر النخل لاختصاص
شجره بمزيد النفع لانها شجرة لين وغصن وكفرى وهو الغلاف الاول للثمر ما لم ينشق وشحم وجذع
وكل ذلك منتفع به مع ان اثارا الصنع ازيد فيه اذ يميل اثناه الى ذكور ولا يثمر من غير تلقيح وييبس
عند غرقه في الماء وعند قطع راسه كالحيوان **وفجرنا فيها** قرئ مخففا ومشددا والفجر الشق
الجاري والتفجير كالفتح والفتيح واياما كان لا بد هناك من منفجر وهو العين الجارية كما قال تعالى
وفجرنا الارض عيونا فلا يصح ان يكون كلمة من في قوله **من العيون** ابتدائية لانها منفجرة لا مبدأ
التفجير فهي اما بيانية والمفعول محذوف اي شيئا من العيون او ما ينتفعون به من العيون

القائل الفاضل يعني انا احسن ... الجلبي

وإما زائدة كما هو مذهب الأخفش والعيون مفعول وجوز بعض الفضلاء كونها تبعيضية أي بعضا
من العيون وفيه أنه لا يفجر في الأرض جميع العيون بل بعضها وإنا جعلنا فيها جنات مشتملة على الأشجار
والأثمار **ليأكلوا من ثمره** أي ثمر ذلك المجعول وهو الجنات فالضمير عن تفجير العيون لأنه مبادي الأثمار
فحاصل المعنى وجعلنا فيها جنات ورتبنا مبادي أثمارها ليأكلوا من ثمر ما ذكر من الجنات والنخيل أو من ثمره
تعالى وعلى هذا كان مقتضى الظاهر من ثمرنا بالإضافة إلى ضمير المتكلم فعدل إلى الغيبة للالتفات ثم إن معنى
ثمرة الله الثمر المخلوق لله فالإضافة للملابسة كونه مخلوقا له فيكون للإضافة أو من ثمر الذي فجر وهو الماء لأنه
أصل كل شيء فعلى هذا يتعلق ليأكلوا بقوله وفجرنا وقرئ الثمر بضمتين وهو لغة فيه أو جمع ثمار بمعنى الثمار
كسحاب وسحب **وما عملته أيديهم** أي والحال أن ما ذكر من الثمر ليس بحاصل لهم بتجشم الكسب وإتعاب الجوارح
ومزاولة الأعمال بل هي مبدعاتنا ومحض فضلنا لنبلوا أيشكرون أم يكفرون فعلى هذا ما نافية وقد يجعل ما
موصولة معطوفة على الثمر أو على الأرض فعلى الأول معناه ليأكلوا مما يتخذونه من ثمر أي النخيل والأعناب
سكرا ورزقا حسنا وعلى الثاني معناه وآية لهم ما عملت أيديهم ويؤيد الموصولة حذف الهاء في قراءة الكوفيين
لأنهم ذكروا أن العائد إذا كان مفعولا يحذف كثيرا وهو المراد من قول القاضي أن حذفه من الصلة أحسن
من غيرها فلا يرد أن الحذف من غير قرينة لا يجوز أصلا ومع القرينة يجوز في غير العائد كما في العائد فلا وجه
لأحسنية هذا الحذف وقد يجوز كون ما مصدرية بجعل العمل بمعنى المعمول معطوفا على الثمر والنافية
أنسب أما أولا فلأن الموصولة والمصدرية يبنيان عن استقلال العباد في ذلك العمل كما في قوله تعالى أولم
يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا لأن التركيب من قبيل أخذته بيدي ورأيته بعيني فلا يلايم هذا
أن يكون قوله أحييناها الآية بيانا لكون الأرض الميتة آية وأما ثانيا فلتوبيخهم وتقريعهم على عدم
شكر نعمه تعالى عليهم بقوله **أفلا يشكرون** أي على ما أنعمنا عليهم والتوبيخ على عدم الشكر إنما يلايم النافية
كما لا يخفى وقد يقال هذا أمر بالشكر من حيث أنه إنكار لتركه ولا يخفى أن هذا إنما ينافي لو كان النهي عن
الشيء أمرا بضده وهو مما اختلف فيه أئمة الأصول ثم إن الفاء للعطف على مقدر مناسب للمقام مثل
أيرون هذه النعم أو ينتفعون بها فلا يشكرونها ويمكن تأويل الآية ببعض بطونها بحمل الآية في قوله
وآية لهم الأرض على الآية الأنفسية وحمل الأرض على القلب أي وآية لهم أريناهم في أنفسهم أرض قلبهم
التي كانت ميتة لخلوها في مبدأ الفطرة عن المعارف والملكات أحييناها بإفاضة العلوم والمعارف
وقبول التكاليف فإن حياة القلب إنما هي بها وأخرجنا منها حب الطاعات والحسنات فمنه يأكلون في الجنة
لأن كل ما يطعمونه فيها إنما هو صور أعمالهم وطاعاتهم ولهذا يقال لهم إنما هي أعمالكم ترد إليكم وجعلنا
في أرض قلوبهم أيضا جنات من نخيل الأذكار وشجرة الإيمان أصلها ثابت في أرض القلب وفرعها في
السماء وعنب الأشواق وعيون الحكم ينبع منها المعارف ليأكلوا ويتمتعوا من آثار مكاشفاتهم و

وينتفعوا من ثمرات مشاهداتهم ونتائج أعمالهم أفلا يشكرون على هذه النعم لتزيدها **سبحان**
مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل إلا مضافا وقد ينقطع عن الإضافة ويمتنع عن الصرف وحينئذ
يحكم عليه بأنه علم التسبيح وإذا أصدر به كلام فكثيرا ما يقصد به تنزيه الحق سبحانه عن منقصة ينبئ
الكلام عنها بالنسبة إلى غيره كنفي العلم في قول الملائكة سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا وكالتوبة المنبئة
عن الذنب في قول موسى عليه السلام سبحانك تبت إليك وكنسبة الظلم في قول يونس عليه السلام
سبحانك إني كنت من الظالمين وكالمخلوقية في هذه الآية وهو إما مصدر مضاف إلى المفعول
إن كان قائما مقام فعل متعد مثل نسبحك ونقدسك أو إلى الفاعل إن كان قائما مقام فعل لازم مثل
تنزه وتقدس **الذي خلق الأزواج كلها** قال القاضي أي الأنواع والأصناف فيكون هذا أولى مما
في الكشاف من قوله الأجناس والأصناف لأن المنبت من الأرض النبات والأشجار وهما نوعان
لا جنسان والمخلوق من أنفسهم هو الذكر والأنثى وهما صنفان والأزواج المخلوقة مما لا يعلمون
كونها أنواعا وأصنافا متيقن دون كونها أجناسا فالأولى الأخذ بالمتيقن أقول فيه بحث لأنا لا نسلم
أن النبات والأشجار نوعان بل الشجر مندرج تحت النبات جنس تحته أنواع مختلفة بل أجناس مختلفة
فإن الحب تحت النبات ولا شك أنه جنس تحته أنواع مختلفة كالحنطة والشعير وقد صرح به هذا
القائل أيضا فيما سبق وكذا الشجر تحت النبات وتحت الشجر أنواع مختلفة وبالجملة المندرج تحت
النبات إما جنس أو نوع وعلى أي تقدير النبات جنس لا يشك فيه العاقل فالصواب أن يقال
لم يذكر الأجناس لأن المراد بخلق الأجناس خلق الأنواع المندرجة تحته لأنها إنما يوجد في الخارج
ويتحصل بوجود أنواعها فلا حاجة إلى ذكره وأما خلق الأنواع فلا يستلزم خلق الأصناف
لأن النوع لا يلزم أن يكون تحته صنف ثم إنه تعالى بين الأزواج المخلوقة بقوله تعالى **مما تنبت الأرض**
من أنواع النبات بل من أنواع المعادن أيضا على ما يقال أن المرجان ينبت كما يدل عليه ما يشاهد
عليه من هيئة النماء وذكر في مسالك الممالك أن الذهب ينبت في جزيرة غانة **ومن أنفسهم** الذكر
والأنثى **وأزواجا مما لا يعلمون** مما لم يجعل الله لهم طريقا إلى معرفته على ما يفيده الاختصار المفهوم من
قوله مما لا يعلمون فإنه نفي مستتر بالوصف لا نفي مستتر بالإضافة والكلام في إعراب قوله
وآية لهم الليل نسلخ منه النهار كما هو فيما سبق والسلخ يستعمل تارة بمعنى النزع والكشط كقولك
سلخت الإهاب عن الشاة أي نزعته عنها وقد يكون بمعنى الإخراج نحو سلخت الشاة من الإهاب
أي أخرجتها عنه والكلام من قبيل الاستعارة التي طرفاها حسيان والجامع أمر عقلي إما على المعنى الأول
فالمستعار منه كشط الجلد عن نحو الشاة والمستعار له إزالة الضوء عن مكان الليل وهو ملقى ظلمته فإن
الظلمة هي الأصل والنور طار عليها يسترها بضوئه فإذا غربت الشمس فقد كشط النهار عن ظلمة الليل

نظرية ظهور المسلوخ بعد سلخ اهابه وهما حسيان والجامع عقلي وهو ترتب امر على اخر كترتب ظهور اللحم
على كشط الجلد وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل فعلى هذا المعنى لا اشكال في استعمال الفا
في قوله **فاذا هم مظلمون** لان الواقع عقيب نزع النهار عن الليل الدخول في الظلام واما على
معنى الثاني فالمستعار منه اظهار المسلوخ عن جلدته والمستعار له اظهار النهار عن ظلمة الليل وهما
حسيان ايضا والجامع ما يعقل من ترتب احد الامرين على الاخر فان ظهور النهار مرتب على ازالة ظلمة
الليل كما ان ظهور المسلوخ مرتب على ازالة الجلد لان الظاهر حينئذ ان يقال فاذا هم مبصرون لان
المرتب على ظهور النهار هو الابصار لا الاظلام اعني الدخول في الظلام فيجب حمل الفا على التعقيب
العرفي وذلك مما يختلف بحسب الامور والعادات فربما يطول الزمان المتوسط بين شيئين ولا يعد ذلك
في العادة مهلة كما في هذه الاية فان مقدار النهار وان توسط بين اخراجين الليل وبين دخول
الظلمة لكن لما كان دخول الظلام الشامل بعد زواله بالكلية بالضوء العام امرا غريبا عظيما ينبغي
ان لا يحصل الا بعد اضعاف ذلك الزمان لم يعتد به ولم يعد مهلة بل جعل دخول الليل مفاجئا
لاخراج النهار بلا تراخ على ان اذا المفاجاة انما يحسن موقعها على المعنى الثاني دون الاول
اذ يحسن ان يقال اخرج لنا النهار ففاجانا دخول الليل ولا يحسن ان يقال نزع عنا ضوء
النار ففاجانا دخول الظلام لانه بمنزلة ان يقال كسرت الكوز ففاجاة الانكسار فان
دخولهم في الظلام على المعنى الاول عين حصول الظلام فنسبة ذلك الدخول الى نزع ضوء
كنسبة الانكسار الى الكسر والسر فيه ان الظلام الذي هم داخلون فيه عقيب نزع النهار عن
ظلمة الليل هو بعينه ظلام الليل الذي نزع منه النهار فلا يتاتى فيه المفاجاة بخلاف المعنى الثاني
فان ذلك الظلام فيه هو ظلام التالي للنهار الذي اخرج من الليل السابق فيستقيم المفاجاة هذا
وقد يؤيد ايضا المعنى الثاني بان مفاجاة الظلام بعد ظهور النهار وضياءه للعالم يشتمل على نوع
غرابة ويفتقر الى مزيد اقتدار فيكون ادخل في كونها اية من مفاجاة ظهور الليل بعد انقضاء النهار
وبان ظهور النهار المشرق من الليل المظلم اشبه بظهور المسلوخ الابيض من الجلد الساتر من ظهور
الليل كما لا يخفى **والشمس تجري لمستقر لها** ومستقرها تحت العرش على ما ورد في الحديث الصحيح
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر اتدري اين تغرب الشمس فقال الله ورسوله اعلم قال فانها
تذهب حتى تنتهي تحت العرش وفي رواية حتى تسجد تحت العرش ثم تستاذن فيؤذن لها ويوشك
ان تسجد فلا يقبل وتستاذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها صدق رسول الله وظاهر الحديث الشريف ان المراد بالاستقرار وقوفها
كل يوم وليلة عند سجودها ومقابل الاستقرار السير الدايم المعبر عنه بالجري وان المستقر اسم مكان

واللام بمعنى الى ويجوز ان يكون المراد بمستقرها حدا معينا كاخر جزء من الحوت ينتهي اليه دورها في
السنة الشمسية لا يقال السنة يختلف باختلاف الاعتبار فقد يعتبر قمرية وقد يعتبر شمسية وكل منهما حقيقية
وحكمية فلا حد معين لها يشار اليه لانا نقول الاختلاف المذكور لا ينافي ما قصد اذ جريانها الى مستقرها
بحسب ما يعتبره كل طايفة واقع وهو من اياته فالمستقر على هذا اسم مكان ايضا الا ان الشمس لا استقرار
لها ولا سكون في شيء من حدود الفلك فكون ذلك الحد المعين مستقرا لها انما هو على سبيل التشبيه بمستقر
المسافر في كون كل منهما منتهى السير او المراد من مستقرها كبد السماء اي وسطها لان حركتها فيه
توجد البطء بحيث يظن ان لها هناك وقفة لما تقرر في موضعه ان زيادة الارتفاع على سبيل التناقص
فان ارتفاع ساعتين بعد الطلوع ليس ضعف ارتفاع ساعة بعده فعند غاية الارتفاع
يرى بطوءا بالنسبة الى ما قبلها ويجوز ان يكون المستقر مصدرا ميميا بمعنى الاستقرار اي تجري
لاستقرارها على نهج مخصوص لما تقرر في موضعه من ان حركة فلك واحد لبساطته لا يختلف
بالسرعة والبطوء بل يكون متشابهة وعلى نهج واحد ويجوز ان يكون المراد تجري لمنتهى مقدر لكل يوم
وهو مشرق ذلك اليوم ومغربه فان للشمس في دورها ثلثمائة وستين مشرقا ومغربا تطلع كل
يوم من مطلع وتغرب من مغرب ثم لا تعود اليهما الى العام القابل وبيانه اجمالا ان الداير التي
هي مدار حركة الشمس وهي منطقة فلكها قسمت بثلثمائة وستين جزءا يسمى كل قسم جزءا ودرجة
لان هذا العدد اقل عدد يوجد فيه الكسور التسعة سوى السبع اذ لا سبع صحيحا له وهم يحتاجون
في الحسابات وضبط قدر الحركات الى تلك الكسور وحركة الشمس في فلكها وهي حركتها الخاصة بها في كل
يوم بليلة درجة واحدة تقريبا فهي في كل يوم بليلة في درجة واحدة من الدرجات المذكورة ولما
كان منطقة فلكها مقاطعة الداير الافق وهي داير الفاصلة بين النصف المرئي من الفلك
والنصف الغير المرئي منه تقاطعا حادثا كان كل درجة من تلك المنطقة طالعا بالحركة اليومية
التي بها يتحرك جميع الكواكب والافلاك من جزء من داير الافق في جانب المشرق غير الجزء الذي
يطلع منه الدرجة الاخرى فيكون المشارق اعني اجزاء داير الافق التي تطلع منها الدرجات
المذكورة ايضا ثلثمائة وستين جزءا كل من تلك الاجزاء مطلع لدرجة من درجات منطقة فلك
الشمس وكذا في جانب المغرب ثم ان مطلع كل درجة ومغربها مغايرة لمطلع درجة اخرى
ومغربها فلا يعود اليهما الى تمام ايام السنة واعلم ان هذا بحسب النظر الجليل واما النظر الحكمي
فيقتضي ان المشارق والمغارب ليست الا مائة وثمانين فان مشارق ما بين اول السرطان
واول الميزان وكذا مغاربها هي بعينها مطالع ما بين اول الحمل واول السرطان ومغاربها وكذا في البروج
الجنوبية نعم كل مطلع انما هو مطلع لجزئين وكذا كل مغرب انما هو لجزئين فعدد الطوالع

والغوارب ضعف عدد المطالع والمغارب فلذلك تسامحوا فقالوا عدة كل من المشارق والمغارب
ثلثمائة وستين الا ان هذا ايضا بناء على عادة العرب من حذف الزايد على العقد فان الشمس تقطع
كل يوم اقل من درجة فيزيد عدد المشارق على عدة الاجزاء ومن غرايب الامور ما يقال المراد بالمشارق
والمغارب الاجزاء من منطقة البروج التي تطلع كل يوم الشمس من احدها وهي مشرقه
وتغرب في احدها فهي مغربه لان المشارق والمغارب لم يطلق على هذا لا في متفاهم العرف
ولا في مصطلح اهل الهيئة كما لا يخفى وقيل يجوز ان يكون المستقر عبارة عن الوقت الذي ينقطع
جريها فيه وتستقر وهو يوم القيمة الذي يكون عند خراب الدنيا فالمعنى تجري لمنقطع جريها
عند خراب العالم وقرئ لا مستقر لها اي لا سكون لها بل تتحرك مادامت السموات على حوضها
واشكالها ولم تنشق ولم تطو كطي السجل للكتب لانها متحركة ابدا لا يخالف النصوص الناطقة
بخلافه ذلك الجري المشتمل على الحكم التي تتحير العقول عن احصائها تقدير العزيز الذي هو غالب
بقوته القاهرة وقدرته الباهرة على كل ما يدخل تحت القدرة ولا يمتنع لذاته العليم الذي يحيط بكل
شيء علما فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة واعلم انه لا بد من تاويل قوله والقمر قدرناه منازل
اذ لا معنى لتقدير نفس القمر منازل مفعولا ثانيا لقدرنا فلا بد ان يحمل على الاحد فاما ان يقدر
مضافا على المفعول الثاني اي ذا منازل او على المفعول الاول فحينئذ اما ان يقدر اسم مكان اي
قدرنا مسيره والمنازل يحمل على المسير او يقدر نا سيره في منازل فيكون منازل منصوبا على الظرفية
ثم مجموع في مع مدخوله بمنزلة المفعول الثاني لقدرنا فان قلت الظرف المكان لا يقبل تقدير
في قلت اذا كان فيه معنى الاستقرار يقبله نحو قعدت مجلس فلان ودون ضربت مضربه ثم ان
اهل اللغة اختلفوا فقال بعضهم القمر في الغرة الى الليلتين او الى ثلث او الى سبع والليلتين من
اخر الشهر يطلق عليه الهلال وفيما عدا ذلك القمر وقال بعضهم القمر عام والنظم الجليل يؤيد هذا القول
لانه اطلق القمر في جميع المنازل واعلم ان منازل القمر ثمانية وعشرون لان العرب لما كانت سنتهم قمرية
اختلف اوائلها فتارة مثلا كانت في الشتاء وتارة في الصيف وكانوا محتاجين الى ضبط السنة
بالشمس فراوا ان القمر يتم دورته في ثلثين يوما تقريبا فنقصوا من تلك المدة يومين لخفائه
فيهما وقسموا دور الفلك ثمانية وعشرين قسما وسموا كل قسم منزلا ينزله القمر كل ليلة واعلموا
كل منزل بعلامة من الكواكب بان توهموا للمنازل منها صورا كما توهموا للبروج منها صورا وعرفوا
كل منزل بها ونظروا ان الشمس دايما تستر ثلثة منازل بشعاعها احدها الذي هي فيه واخر من
قبله بضوء الفجر واخر من بعده بضوء الشفق فما يخرج من ضوء الفجر من المنازل سموه بالطالع
وعرفوا ابتداء ومن فوائده ما بين ظهور منزلين فوجدت ثلثة عشر يوما فجميع المنازل لظهورها في

في ثلثمائة واربعة وستين يوما فزادوا يوما على منزل الغفر فصار خمسة وستين فصار اوايل
سنتهم مضبوطة معينة وقتها ثم انه كما كان الواقع عقيب نقطة الاعتدال الربيعي من البروج
الاثني عشر التي هي منازل الشمس الحمل كذلك الواقع عقيبها من منازل القمر وهو الشرطان بفتحات
وهما كوكبان نيران وقعا في الحمل وفي جنب احدهما من جانب السماك كوكب صغير يعده بعضهم
معهما فيقول هذا المنزل ثلثة كواكب ويسميها الاشراط والشرط العلامة ولما كان سقوطهما
علامة ابتداء المطر سميا به وهذه صورتها والمنزل الثاني البطين بالتصغير ثلثة
كواكب صغار متقاربة وقعت على هيئة الاثفية وهو بطن الحمل ولذا سمي به وبينه وبين الشرطين
قيد رمح وهذه صورته والمنزل الثالث الثريا تصغير ثروى يقال امراة ثروى اي
متمولة سمي بها النجم لكثرة كواكبه وهي ستة كواكب كعنقود العنب موقعها الية الحمل وهذه
صورتها والرابع الدبران نجم احمر منير على عين الثور وهو مع بعض نجوم الثور
كهيئة دال وهو على طرفه سمي به لانه دبر الثريا اي صار خلفها وهذه صورتها
والخامس الهقعة بفتح الهاء الدائرة وهي ثلثة كواكب صغار متقاربة على هيئة اثفية كالبطين فوق
راس الجوزاء سميت بها لشبهها بهقعة الدابة وهي دائرة يكون عند رجل الفارس في جنب الدابة
والسادس الهنعة بفتح الهاء ايضا سمة في منخفض العنق سميت بها لانها انجم مصطفة ينزلها القمر
وقد يقال هو من هنعت الشيء عطفته وثنيت بعضه على بعض سميت به لان كلا منها منعطف على صاحبه
وهذه صورتها والسابع الذراع وهو كوكبان نيران منتصبان في المجرة موقعهما ذراع الاسد
ولذا سمي به وهذه صورتها ويسمى هذا ذراع الاسد المبسوطة ايضا اذ للاسد ذراعان مبسوطة
تلي اليمن ومقبوضة تلي الشام وهي الشعرى الشامية والقمر ينزلها ايضا والثامن النثرة هي كوكبان
بينهما قدر شبر وبينهما لطخ بياض كانه قطعة سحاب وهي انف الاسد والنثرة لغة هي خيشوم وصورتها
هذه وفي بعض الكتب هي كقطعة سحابة وهي اربعة كواكب على شكل ذي اربعة اضلاع منحرف
وقد يسترها القمر وهذه صورتها والتاسع الطرف بفتح الطاء العين وهو كوكبان صغيران
يتقدمان الجبهة لانهما عينا الاسد ولذا سمي به وهذه صورته والعاشر الجبهة وهي خمسة
كواكب على خط معوج اكثرها على طرف ذلك يقال لانها جبهة الاسد وصورتها هذه
والحادي عشر الزبرة بضم الزاء هي الكاهل والشعر المجتمع بكاهل الاسد وهي نجمان مضيئان
بينهما نجوم صغار وما بينهما اكثر من ذراع بطلوعه يعرب الاجنة وهما بكاهل الاسد وهذه
صورتها والثاني عشر الصرفة هي نجم واحد نير ليس حوله كوكب تلو الزبرة سمي بها لانصراف
البرد بطلوعها وانقلاب الحر عند نزول الشمس فيه والثالث عشر العواء بالمد والقصر ذكر في

اثفيه ديك پايه كه

القاموس

انها خمسة كواكب او اربعة كانها كتابة الف والصحيح انه ليس كذلك بل هي خمسة كواكب ثلثة منها على
خط من جنوب الصرفة واثنان على سطره والجملة على شكل الدال المكتوبة باليسار سميت بالعواء للانعطاف
والالتواء فيها تقول العرب عويت الشيء اي عطفته والرابع عشر السماك بكسر السين في
اللغة ما سمك به الشيء وهم سماكان الاعزل والرامح وهما رجلا الاسد وكل منهما كوكب منفرد سمي به
لسمكه اي رفعته والخامس عشر الغفر ثلثة انجم صغار خفية موضعها الميزان سميت به لنقصان
ضوئها من قولهم غفرت الشيء اذا غطيته وهذه صورته والسادس عشر الزبانا بضم الزاء
كوكبان نيران على ذنبي الميزان وزعم العرب انهما زبانا العقرب اي قرناه وهذه صورته والسابع عشر
الاكليل هو لغة التاج وعصابة تزين بالجواهر يقال الاربعة انجم مصطفة تشبيها بها وفي بعض
الرسائل النجومية انها ثلثة كواكب على خط مقوس موضعها جبهة العقرب سمي به لتكلله اي لحاطته
والثامن عشر القلب وهو كوكب نير احمر معه كوكبان صغيران احدهما فوقه والاخر تحته يقال انه
قلب العقرب وهذه صورته والتاسع عشر الشولة في اللغة ما يشول اي يرفع العقرب من ذنبها
وهي كوكبان نيران متقاربان يقال انهما ابرتا العقرب سميت بذلك لانها ذنب العقرب وذنبها
شائل ابدا وهذه صورتها والعشرون النعايم ثمانية كواكب متفرقة اربعة منها في المجرة وتسمى
الواردة لانها شرعت في المجرة كانها تشرب منها وهي كالنهر واربعة خارجة تسمى الصادرة وكل واحد
من هذه الكواكب نعامة ورد بعضها في المجرة وصدر بعضها وهذه صورتها والحادي
والعشرون البلدة وهي قطعة من السماء لا كوكب فيها بين النعايم وبين سعد الذابح ينزلها القمر وربما
عدل فنزل بالقلادة وهي ستة كواكب مستنيرة تشبه القوس وانما سميت بلدة تشبيها لها
بالفرجة التي بين الحاجبين غير مقرونين يقال رجل ابلد اذا افترق حاجباه وصورة القلادة على هذه
والثاني والعشرون سعد الذابح كوكبان نيران بينهما قدر ذراع وفي نحر احدهما نجم
صغير كانه شاة يذبحها السعد والجملة على راس الجدي على هذه الصورة والثالث والعشرون
سعد بلع كذلك كوكبان صغيران متفرقان افتراق سعد الذابح سمي بذلك لانه لا شاة
معهما كان مع الذابح فكانه بلع شاته او لان احدهما مضيء والاخر خفي كانه بلع الاخر والرابع
والعشرون سعد السعود ثلثة كواكب على خط مقوس بين الشمال والجنوب احدها نير من كواكب
الجدي واثنان خفيان من القوس القريب من جنوبها سمي بذلك لانهم يتيمنون به عند طلوعه
ما به يعيشون ويعيش مواشيهم وهذه صورته والخامس والعشرون سعد الاخبية
اربعة كواكب من القوس ثلثة منها كمثلث ورابعها في وسط المثلث كانه خباء اي خفاء وهذه
صورته واعلم ان السعود من النجم عشرة اربعة منها هي منازل القمر وهي هذه وستة اخرى

شائل ام برداشته

اخرى وهي سعد ناشرة وسعد الملك وسعد الهمام وسعد البارع وسعد مطر
وكل منها كوكبان بينهما في المنظر نحو ذراع والسادس والعشرون والسابع والعشرون فرغ الدلو المقدم
فرغ الدلو المؤخر كل واحد منهما كوكبان نيران بينهما في المرئي قدر رمح والفرغ في اللغة
مخرج الماء من الدلو سميا بذلك لانه في وقت طلوعهما ياتي الامطار كثيرا فكان كلا منهما دلو يصب الماء
عنه وهذه صورته والثامن والعشرون الرشاء بكسر الراء في الاصل الحبل ويسمى بطن الحوت
ايضا لانه كوكب نير في بطن برج الحوت وتسميته بالرشاء من جهة ان الكواكب الصغار التي
توهمت منها صورة الحوت شبهت برشاء الدلو وهذه صورتها وهذه
هي منازل القمر وهي ينزل كل ليلة في واحد منها او بقربها او يحاذيها ولا يبعد ان يقال المنزل
اسم لبعض من المسافة التي يقطعها القمر والكواكب علامات لها لا انها منازل كالبروج وصورها
وحينئذ يصح القول بنزول القمر كل ليلة في واحدة منها ثم اذا كان اخر منازله وهو الذي يكون
فيه قبيل الاجتماع دق واستقوس حتى عاد كالعرجون فعلول او فعلون من الانعراج
بمعنى الاعوجاج والمراد العثكال الذي عليه بسر او عنب ووجه التشبيه انه بعد اليبس
يستدق ويصير معوجا اصفر فالتشبيه تمثيلي ووجه الشبه هيئة منتزعة من عدة اوصاف
للمشبه به كما في تشبيه الثريا بعنقود ملاحية حين نور على ما حقق في محله فلا يرد انه لا يكفي في وجه
الشبه كون الصفة مشتركة بل يلزم اشتهار المشبه به والاصفر ليس مما يفهم من العرجون انتهى
وكانه مبني على توهم كون وجه الشبه متعددا وبينهما فرقان ويجوز ان يكون المعنى حتى عاد الى وضعه
السابق وهو كونه كالعرجون القديم العتيق وقد يقال هو ما مر عليه حول ولذا قالوا من قال كل عبد
قديم لي فهو حر يحمل على ما مضى عليه عنده سنة لا الشمس ينبغي لها اي لا يصح للشمس ولا يوافق
الحكمة واعلم ان ايلاء المسند اليه حرف النفي ليس لاجل ان يفيد التخصيص بل انما ادخل النفي على الشمس
ليفيد انها مسخرة لا يصح لها الا ما اريد بها اذ دخلوها بشعر لكونها حالا لكنه في نفسها غير
مستقلة بذاتها على شيء ان تدرك القمر اي تلحقه في سرعة سيرها بان يكون سيرها ايضا سريعا
كسير القمر بان يقطع في يوم بليلة اثنتا عشرة درجة من منطقة فيكون قاطعة دور فلكها في شهر كالقمر
بل الاوفق بالحكمة ان تقطع الشمس في يوم بليلة قريبا من درجة واحدة لتتم دورتها في سنة
لينتظم الفصول الاربعة على هذا الوضع المشاهد ولا يختل تكون النبات وتعيش الحيوان البري
بل البحري ايضا بناء على ان انشاء السحب لنزول المطر مما يتوقف عليه تعيش الحيوان البحري
على ما قيل وذلك يتوقف على الحركة المعهودة للشمس والمعنى انه لا يصح للشمس ان تدرك القمر
وتلحقه في اثاره ومنافعه فلا يكون للقمر الا منافع مخصوصة كصبغ الفواكه وتربية النبات

وغيرها او يدركه في سلطانه بان تنزل من محلها الذي هو الفلك الرابع الى محل القمر الذي هو السما الدنيا
او في سلطانه الذي هو في الليل المظلم لضعف نوره بان تطلع الشمس في الليل فتداخل القمر في سلطانه
فتطمس نوره وتصرفه عن مطارح ضيائه وصبغه للفواكه وكذا لا الليل ينبغي لها ويوافق
الحكمة ان يكون بحيث هو سابق النهار فيسبق النهار ويفوته ويذهب عنه ويختص بزمان يجوز
ان يكون المراد بالليل والنهار آيتاهما وهما النيران كما قال تعالى فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة
ويكون المراد بالسبق سبق القمر الى سلطانة الشمس على عكس الاول بان يكون المراد به سبق الشمس
على سلطان القمر فحاصل المعنى ان الشمس لا يتسهل لها ان يتصرف في سلطان القمر في الليل بان
تطلع فيه فتزيل سلطانه وتصرفه عن مطارح ضيائه لما ان تدبير نظام العالم منوط بالمعاقبة
بين الليل والنهار وكذا لا يتسهل للقمر ان يكون ذا سلطان في النهار لانه جرم مظلم في ذاته انما
يستفيد النور من الشمس فكيف يزيل سلطان الشمس فكل منهما مدبر بامر معلوم ومقام مختص به
وتسخير معين في السير وما منا الا له مقام معلوم ويؤيد هذا المعنى سياق الكلام وسياقه اما
الاول فقوله والشمس تجري لمستقر لها والقمر قدرناه منازل واما الثاني فقوله وكل في فلك يسبحون
الا انه لابد معا بيان النكتة في انه لم خولف في العبارتين والمراد واحد فنقول لما كان سير القمر سريعا
كان اثبات السبق ونفيه اليه مناسبا ولما كان سير الشمس بطيئا كان اثبات الادراك واللحوق
او نفيه اليه ملايما واما تبديل القمر بالليل والشمس بالنهار مع ان الظاهر على هذا المعنى ان يقال
ولا القمر سابق الشمس فللايذان بالتعاقب بين الليل والنهار ليكون كالتنصيص على ان التدبير
منوط بذلك التعاقب وكل اي كل واحد من الشمس والقمر او كلهم على ان يكون الضمير راجعا
الى الشموس والاقمار فانهما وان لم يتعددا ذاتا الا انهما يتعددان ويتكاثران باعتبار تعدد
المطالع وتكاثرها او الى الكواكب المشعر بها ذكر الشمس والقمر فالجملة تنوين كل عوض عن المضاف
اليه فالمعنى كل واحد منهما او كلهم في فلك اي في جنسه كقولهم كساهم الامير حلة فان قلت
اضافة الكل الى الضمير يوجب كون المراد به المجموع كما هو المشهور فيفيد الكلام على تقدير كون المراد
كلهم في فلك ان المجموع في فلك قلت ذلك المشهور ليس كلية بل في كثير من المواضع يراد
الجزئيات نحو قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل وقوله عليه السلام كل الطلاق
واقع الا طلاق المعتوه فان قلت على تقدير ان يراد بكلهم الشموس والاقمار يصح ان كلا من
الشمس والقمر في فلك واما تقدير ارادة ساير الكواكب فكيف يصح ان كل كوكب في فلك مع ان
جميع الثوابت في فلك قلت الحكم بكون كل واحد في فلك لا يقتضي تحقق فلك لكل واحد
مغاير لفلك كل واحد بتصرف وتقدم في فلك مع كونه من تتمة ما بعده لتوافق رؤس الآي

وجز كل قوله يسبحون اي يسرعون على سطح الفلك اسراع السابح على سطح الماء او يسيرون
فيه بانبساط فان من انبسط في شيء فقد سبح فيه ومن ذلك السباحة في الماء وانما جمع وكلها
يسبح باعتبار المطالع واما الجمع بالواو والنون فلكون الوصف مما يختص بذوي العقول اعني
السبح وآية لهم انا حملنا اي رفعنا فان الحمل منع الشيء عن ان يصل الى جهة السفل ذريتهم
وقرئ ذرياتهم بالجمع والذرية اما فعلية من الذر او فعولة من الذرء ابدلت همزتها ياء ثم
قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ومعناها لغة نسل الثقلين وقيل ولد الرجل والمراد
بها اما الابناء هم الذين كانوا يذهبون بهم الى التجارة بحرا وبرا ولغاصيانهم الذين يستصحبونهم
وتخصيص الذرية بالذكر مع انهم محمولون ايضا لان تماسك الاولاد في السفن اعجب واستقرارهم
فيها اغرب سيما اذا كان التماسك والحمل في الفلك المشحون اي المملو والمراد بالفلك جنسه ويستعمل
تارة مفردا ان اعتبر ضمته مثل ضمة قفل وتارة جمعا ان اعتبر ضمته مثل ضمة اسد كما في قوله تعالى
حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم الاية وههنا اعتبر مفردا بالقرينة المشحون وقيل اللام في الفلك
للعهد الخارجي اشارة الى فلك نوح المذكور في قصة نوح او العهد تقديرية لاشتهار قصة نوح
والمراد بالذرية اما الاباء على ما قيل ان الذرية من الاضداد يجي تارة بمعنى الابناء وتارة بمعنى الاباء
او المراد بحمل ذرياتهم في الفلك حمل اباءهم الاقدمين فيه وفي اصلابهم ذرياتهم الان تخصيص
الذرية المحمولة بالذكر مع انهم هم المحمولون اصالة لانه ابلغ في الامتنان وادخل في التعجب والايجاز
اما الاول فلدلالته على قدرته على حمل اعقابهم الى يوم القيمة في سفينة واحدة واما الايجاز ففي الاكتفا
بذكر الذرية فانه مستلزم لحملهم دون العكس وخلقنا لهم لاجل انتفاعهم وتمتعهم وقوله من مثله
اي مثل الفلك بيان لقوله ما يركبون قدم على المبين لضرورة توافق الفواصل والمراد بما يركبون
اما الابل ان كان لام الفلك للجنس واما السفن والزوارق التي هي السفن الصغار ان كانت
للعهد الخارجي وفي الاية حجة على المعتزلة في خلق افعال العباد فانه يفهم منها ان الله تعالى خلق
السفن وحملهم عليها وانما يسمي سفنا بعد اتخاذها وان نشا اي اغراقهم نحذف المفعول
لدلالة الجواب وهو قوله نغرقهم عليه ولقد تقرر حذف المفعول في شاء واراد ومتصرفاتهما
اذا وقعت في حيز الشرط لدلالة الجواب على ذلك المحذوف معنى مع وقوعه في محله لفظا
ولان في ذلك نوعا من التفسير بعد الابهام الا في الشيء المستغرب فانه لا يكتفى فيه بدلالة
الجواب عليه بل يصرح به اعتناء بتعيينه ودفعا لذهاب الوهم الى غيره بناء على استبعاد تعلق
الفعل به واستغرابه كقوله ولو شئت ان ابكي دما لبكيته عليه ولكن ساحة الصبر اوسع ثم لما كان
في كلمة ان الاحتمال في المعاني المحتملة المشكوكة فلا يقع في كلام الله تعالى الا على طريق الحكاية

او على ضرب من التاويل وقد فصل ذلك في محله ومن جملة مواضع التاويل كون الحكم نادر الوقوع
فان النادر غير مقطوع به في الغالب وما نحن فيه من هذا القبيل اذ قد يشاء الله اغراقهم
فيغرقهم **فلا صريخ لهم** فلا مغيث لهم ينجيهم من اغراقنا اياهم او فلا اغاثة لهم فالصريخ
كالنذير فعيل جاء مصدرا وبمعنى الفاعل **ولا هم ينقذون** اي ينجون من الموت بالغرق
وتقديم الضمير وبناء الفعل على الحرف للتخصيص **الا رحمة منا** والاستثناء اما متصل والمستثنى منه
اعم عام المفعول له اي لا ينقذون لاجل شيء الا لرحمة من قبلنا او المستثنى منه مصدر من غير لفظ
فعله اي لا ينقذون رحمة من قبل احد الا من قبلنا او لما منقطع اي لا ينجون من الغرق البتة ولكن
رحمة منا هي التي تنجيهم ثم في الاية ابطال لمذهب المعتزلة في وجوب الاصلح على الله تعالى لانه اما ان يكون
اغراقه تعالى اياهم اصلح لهم او ابقاءهم فعلى الاول فابقاءهم فعل لا يصلح لهم فيلزم ترك الاصلح
الواجب عليه تعالى وعلى الثاني فلا يكون ذلك رحمة لانه كان عليه ان يفعل ذلك بهم ولا يفعل غيره
وقد اخبر بانه رحمة منه تعالى لهم فدل على انه ليس عليه حفظ الاصلح اي انما ننقذهم لا للوجوب علينا
بل رحمة وتفضلا منا **ومتاعا** وتمتعا لهم بزهرة الحيوة الدنيا **الى حين** الى اجل مسمى فاذا جاء اجلهم
لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون **واذا قيل لهم** بيان لغيهم وتماديهم في الضلال والاعراض
عن الايات والنذر **اتقوا** افتعال من الوقاية بقلب الواو تاء فالتقى والوقاية لغة فرط الصيانة وشدة
الاحتراس من المكروه ومنه فرس واق اذا كان يتقي حافره ادنى شيء يصيبه وشرعا الصيانة عما يضر
في الاخرة ولها ثلث مراتب الاولى الصيانة عن الشرك المفضي الى العذاب الخالد وعليه قوله تعالى والزمهم
كلمة التقوى والثانية الصيانة عن كل ما يؤثم من فعل او ترك وعليه قوله ولو ان اهل القرى
امنوا واتقوا والثالثة الصيانة والتنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق والتبتل اليه بالكلية وهو التقوى
الحقيقي المشار اليه بقوله تعالى واتقوا الله حق تقاته والمراد هنا هو المرتبة الاولى لان المخاطبين هم
الكفرة المعرضون عن الايات اي اذا قيل لهم نصحا وموعظة لا تشركوا بالله واحذروا **ما بين ايديكم
وما خلفكم** اي ما احاط بكم من جوانبكم من السماء والارض فلا تامنوا من نوازل السماء ومن نوايب
الارض فانا ان نشا نخسف بكم الارض او نسقط عليكم كسفا من السماء فلا تستطيعون ان تنفذوا
من اقطار السموات والارض وهذا المعنى هو الملايم لقوله فلا صريخ لهم وهو الموافق ايضا لقوله تعالى
في سورة السبا افلم يروا الى ما بين ايديهم وما خلفهم من السماء والارض ان نشا نخسف بهم
الارض او نسقط عليهم كسفا من السماء وان القران يفسر بعضه بعضا فعلى هذا المراد التحذير مما
يلحق من جميع الجهات لان السماء والارض محيطتان من الجوانب فذكر الجهتين اعني القدام والخلف
لشرفهما ويجوز ان يراد بما بين ايديهم جنس الوقايع التي حلت في الامم السالفة المكذبة لانبياءهم

وبما خلفهم العذاب المعد في الاخرة وان يراد عذاب الدنيا والاخرة او عكسه فيكون فيه اشارة الى
وجوب الحذر وعدم غرار بالدنيا الجدي العمر للاخرة فان قيل لا فرق بين هذا وبين جنس الوقايع
السابقة والعذاب المعد في الاخرة قلت هذا مطلق العذاب الواقع في الدنيا سواء كان من جنس
الوقايع السابقة وامثاله او لا ثم عذاب الاخرة عين العذاب المعد في الاخرة الا انه يكفي لمغايرة
التوجيهين تغايرهما باعتبار بعض الاجزاء وان يراد ما تقدم من ذنوبكم وما تاخر او بالعكس
لعلكم ترحمون اي تنخرطون في سلك المرحومين واعلم ان كلمة لعل موضوعة لانشاء توقع
امر اما مرغوب ويسمى ترجيا نحو قوله تعالى اني انست نارا لعلي اتيكم منها بقبس الاية او مرهوب
ويسمى اشفاقا نحو لعل الحبيب بلبس النعال ويقطع الوصال ثم كل واحد منهما يكون تارة من المتكلم
وهو الاصل لان معاني الانشاءات قائمة به كما في المثالين المذكورين ويكون تارة من المخاطب وهو
ايضا كثير لتنزيله منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام كما في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل
الساعة قريب وقد يكون من غيرهما ممن له نوع تعلق بالكلام كما في قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحي
اليك على احد الوجهين وهو انك يلغب من الهالك على ايمانهم مبلغا يرجو ان تترك بعض ما يوحي
اليك وقد جاء في مواضع من القران للاطماع اي الايقاع في الطمع وذلك لقرب الطمع من الرجاء
ثم ان الاطماع هو الترجية وفرق بين الاطماع والترجي بان الاطماع يكون من المتكلم للغير والترجي
اما للمتكلم او للمخاطب ثم الاطماع اما ان يكون مقرونا بالتحقيق كما اذا كان اطماعا من كريم او عظيم
واما اطماع مجرد غير مقرون به بل يكون مع الاحتمال الناشي لحال العباد كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سياتكم اذا عرفت هذا فاعلم ان لعل في هذه الاية
يجوز ان يستعمل على حقيقته واصله لانه داخل في حيز قيل فالمتكلم ليس هو الله حتى لا يتصور منه
الرجاء بل قائل اتقوا الاية فالمعنى لتكونوا على حال ترجى لكم الرحمة ويجوز ان يستعمل الرجاء المخاطب
اي لتكونوا راجين رحمة الله تعالى وقيل لعل هنا للتعليل بمعنى كي ورد بان لعل لا يكون بمعنى كي واجيب
بانه ان اريد انها لا تكون بمعنى كي بحسب الحقيقة فسلم لكن لم لا يجوز ان يكون معناها مجازا بل
نقول حكى البغوي عن الواقدي ان جميع ما في القران من لعل فانها للتعليل الا قوله تعالى لعلكم
تخلدون فانها للتشبيه اي كانكم تخلدون الا ان التشبيه معنى لم يذكره النحاة ووقع في صحيح البخاري
في قوله تعالى لعلكم تخلدون ان لعل للتشبيه وذكر غيره انه للرجاء المحض وجواب الشرط محذوف
للاختصار اي اعرضوا والقرينة على خصوص المحذوف قوله **وما تاتيهم من اية** كاينة **من ايات
ربهم الا كانوا عنها معرضين** وهذه الاية استيناف نشا عن الجواب المحذوف مبين لعلته
فحصل المعنى اذا قيل لهم اتقوا العذاب اعرضوا لان الاعراض صار عادة لهم والعادة طبيعة ثابتة

والعطف الاخير انه يبتني على الجابح على السرايم *

فكانهم جبلوا عليه فان قلت الاتيان مستقبل والاعراض ماض فقول المصنف انهم اعرضوا في الماضي كل
اية ياتيهم في المستقبل وهذا لايكاد يصح قلت قال ابن مالك يجي كان للاستمرار بمعنى لم يزل الآن الشيخ
الرضي رده بانه للماضي اماداٸم في المواقع او منقطع وقال ابو بكر الرازي كان يجي للاستمرار والدوام كما
في الصفات الذاتية والحال نحو كنتم خير امة وان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا والاستقبال نحو
يخافون يوما كان شره مستطيرا فالحمل على الحال والاستقبال ساٸغ وكذا الاستمرار على مذهب ابن
مالك اي لهم اعراض مستمر قبل كل اية **واذا قيل لهم** نصحا وتذكيرا **انفقوا** في سبيل الله على الفقراء
والمحاويج **مما رزقكم الله** الرزق في الاصل مصدر بمعنى الاخراج لان التركيب وقيل اعني رزق
بتقديم الزاء المعجمة من زرق البول اذا خرج بقوة دال عليه وشاع في اللغة اولا في اخراج حظ
الى اخر ينتفع به وهذا يلايم ما يذهب اليه العارفون حيث يجعلون الرزق عاما يحيث يتناول كل غداء
جسماني كالاطعمة والاشربة وغيرها وروحاني كالعلوم والمعارف والاذواق والمواجيد ثم شاع
استعماله شرعا في اعطاء الله تعالى الحيوان ما ينتفع به ويستعمل بمعنى المرزوق كثيرا ثم انه يطلق على
ما اعطى الله العبد وامكنه من التصرف فيه وعلى ما هو لقوامه وبقاٸه خاصة والمراد في الاية هو المعنى
الاول لانه بهذا المعنى يمكن ان ينفق بعضه او كله ولاخفاء ايضا في ان المراد بما رزقهم الله هو
الحلال من جهة ان الامر بالانفاق لايكون الا من الحلال فان قلت لم لايجوز ان يراد به الرزق
مطلقا وبالبعض المستفاد عن من التبعيضية الحلال منه قلت يفهم منه بحسب الظاهر انفاق الحلال
كله وهو اسراف وتبذير فلا يؤمر بهما لانه ورد النهي عنهما في الكتاب والسنة قال الله تعالى
ولا تبسطها كل البسط ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين واما ان اريد به الحلال فتخصيص البعض
اما لان المراد الزكوة او الحث على الاقتصاد فهو المحمود لذاته لانه الجود الذي هو وسط بين الاسراف
والاقتار وعلى كل وجه يحسن الامر به وما المجرورة يحتمل ان يكون موصولة او موصوفة والعاٸد
محذوف والتقدير رزقكموه الله او رزقكم الله اياه وانما حذف ضمير الرزق دون ضمير المرزوقين
ليكون الوجود اللفظي على طبق الوجود العيني لانطواء الرزق في المرزوق واختفاٸه ولان
الانفاق انفاد والمنفد هو الرزق لا المرزوق واورد عليه انه ان قدر متصلا يلزم منه اتصال
الضمير مع اتحاد الرتبة وهو يوجب الانفصال حينئذ وان قدر منفصلا يمنع حذفه فانهم نصوا على
امتناع الحذف على تقدير انفصاله واجيب عن الاول بانه لما اختلف الضميران جمعا وافرادا وان
اتحدا رتبة جاز اتصاله وايضا لايلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدرا لزوال القبح اللفظي
وعن الثاني بانه انما يمنع حذف الضمير المنفصل لانه يلتبس عند الحذف على السامع ان المحذوف
منفصل او متصل وهذا الالتباس مدفوع ههنا لان الشاٸع عند اتحاد الرتبة الانفصال

ويحتمل

ويحتمل ان يكون ما مصدرية ويكون المصدر بمعنى المفعول وفيه تعسف او يكون من الابتداء
الغاية لا للتبعيض ثم ان اسناد الرزق الى نفسه تعالى للاعلام بان المامور هو الانفاق
من الحلال ما هو من عظيم المنافع فان ما يسند الى الله تعالى ينصرف الى الافضل الاكمل وبالجملة
اذا قيل لهم احسنوا كما احسن الله اليكم **قال** في جوابه **الذين كفروا** من وضع الظاهر موضع
المضمر للاشعار بان عدم امتثالهم بذلك الامر وتلقيهم بهذا الجواب الفاسد انما هو لكفرهم
وضلالهم ثم ان كفرة مكة وقبايل العرب كانوا فرقتين معطلة ومشركين والمعطلة كانوا اصنافا
منهم من كان ينكر الصانع والبعث ويقول المفني هو الدهر والمحيي هو الطبع وقوله تعالى ما هي
الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى خبر عنهم اشارة الى الطبايع المحسوسة من العالم الحسي وقصروا
الحيوة والموت على تركيبها وتحليلها ومنهم من كان يقر بالخالق وينكر البعث ومنهم من كان يقر بهما
وينكر الرسل ويتخذ الاصنام ويقول هؤلاء شفعاؤنا عند الله صرح به الشهرستاني صاحب الملل
والنحل فان كان المراد بالذين كفروا المعطلة المنكرين للصانع فقولهم خطابا **للذين امنوا انطعم**
من لو يشاء الله ان يطعمه **اطعمه** تهكم بالمؤمنين واستهزاء لهم بما كانوا يعلقون الامور بمشية الله
فيقولون لو شاء الله لاغنى فلانا ولو شاء لاعزه ولو شاء لكان كذا فكلموا على هذا الانتفاء
الثاني لانتفاء الاول وان كان المراد بهم مشركو العرب وغير المعطلة المذكورة حين استطعمهم فقراء
المؤمنين فالامر بمعنى على كما في قوله تعالى قال الذين كفروا للذين امنوا لو كان خيرا ما سبقونا وكلمة لو
للاستدلال على انتفاء الاول بانتفاء الثاني ومرادهم انه لم يشا الله اطعامهم والا لاطعمهم فاذا
لم يشا الله اطعامهم فكيف نطعمهم فان اطعامنا لا يحصل الا بمشية الله تعالى فبنى هذا الكلام على عدم
حصول شيء الا بمشية الله تعالى والخلل في هذا الجواب ان البناء على المشية لا يصلح اعتذارا عن عدم
الاطعام لانه لو لم يشا الله اطعامهم لما امروا باطعامهم واما انه لو شاء لاطعمه ممنوع
ان اريد الاطعام بدون مباشرة الاسباب ومسلم معها لكن بطلان التالي مم وقال القاضي مرادهم
ان الله تعالى لما كان قادرا على ان يطعمهم وما اطعمهم فنحن احق بذلك فرد عليه انه يلزم حينئذ
استدراك المشية بل ينبغي ان يقال انطعم من لم يطعمهم الله تعالى فان قلت ما معنى وقوع لو شاء الله
اطعمه صلة وما وجه اعراب هذا الكلام قلت معناه انطعم من صفته وحاله لو شاء الله اطعمه
فالجملة الشرطية بهذا التاويل صلة لمن والمجموع في موضع المفعول به لقوله انطعم **ان انتم في شيء**
الا في ضلال مبين افعال بمعنى الصيرورة اذا اصله اي ضلال ذات بيان وظهور لحصلة في ضلال
بين كونه ضلالا اذ امرتمونا باطعام من يعلق الامور بمشية الله ونحن لسنا بما تلين به او امرتمونا
ما يخالف مشية الله وارادته فالاول على تقدير كون المراد بالكفرة المعطلة والثاني على تقدير كون المراد

بهم المشركون وايا ما كان فهو من تتمة الجواب ويجوز ان يكون جوابا من الله تعالى لهم او حكاية لجواب
المؤمنين لهم فالمعنى حينئذ ان انتم الا في ضلال بين حيث لا تعقلون بالامر ولا تعرفون الجزم من الشرو النفع
من الضر بل تلقونه بالجواب الفاسد والعذر الكاسد لكم وما انتم عليه من الضلال المبين
ويقولون عطف على الجملة الشرطية لا على الجزاء وبيان لجناية اخرى لهم وهو انكارهم البعث واستبعادهم
اياه بقولهم متى هذا الوعد اي وعد البعث والوعد يستعمل في الخير غالبا وههنا استعمل في الشر
على انهم زعموا ان لهم الحسنى عند الله ان كان الوعد حقا فاستعمل في الخير ايضا بزعمهم ومقصودهم
من هذا الاستفهام الانكار وان وعد البعث وعد بلا وفاء اي فلم لا يجيء ان كنتم صادقين
في ذلك الوعد ما ينظرون اي ما ينتظرون لايانهم الا صيحة واحدة هي نفخة الصعق
الثانية بعد نفخة الفزع فعندها يؤمنون لكن لا ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا والنفخات ثلثة
نفخة الفزع ونفخة الصعق ونفخة البعث والتاء في صيحة للوحدة والوصف بالوحدة لتاكيد
الوحدة المستفادة من التاء لئلا يذهب الوهم الى ان المراد الجنس وان الوحدة جنسية اذ الاسم
الدال على الجنسية والوحدة قد يقصد به الى الجنس ثم وصف تلك الصيحة بقوله تاخذهم اي
تاتيهم بغتة وهم اي والحال انهم لا يشعرون بذلك بل يخصمون افتعال بمعنى التفاعل اي يتخاصمون
بعضهم مع بعض في المعاملات والمتاجرات غافلين عن امثال هذه العلامات ويخصمون بكسر الخاء
وقرئ بفتحها ايضا واصله يختصمون فاسكنت التاء ثم ادغمت في الصاد لقرب المخرج ثم حركت
الخاء لالتقاء الساكنين اما بالكسرة لان الساكن اذا حرك حرك بالكسر واما بالفتحة بنقل حركة التاء
اليه الخفة الفتحة وتوضيحه انه قد تقرر في موضعه ان ما بعد تاء الافتعال اذا كان مثلها او مقاربا
لها كانتا بمنزلة المثلين او المتقاربين من كلمتين ولم يجر مجرى الكلمة الواحدة في وجوب الادغام
في المثلين وامتناعه في المقارب فاذا قصد الى الادغام اسكن تاء الافتعال وحرك الفاء لالتقاء
الساكنين اما بالفتح واما بالكسر ويحذف همزة الوصل استغناء عنها فيصير خصم مثلا بعد
الاعلال المذكور خصم بفتح الخاء وكسرها والمضارع يتبع الماضي وكان قياس اجرائه مجرى الكلمتين منع
الادغام لسكون ما قبل الاول لانهم يمنعون من ادغام مثل قرم مالك كراهة التقاء الساكنين
فكذا هذا لكن يقال فيه شايبة شبه الكلمة الواحدة وشبه الكلمتين فجوز فيه الادغام لذلك
ولم يجر مجرى قرم مالك لان الانفصال فيه محقق وانما لم يجئ في بقاء الهمزة وحذفها وجهان في
لحمر والحمر من حيث كانت الحركة في لحمر محققة العرض لا اصل المحرك فيها البتة واما هذه
فاصلها الحركة وسكونها عارض فلما تحركت لم يكن اعتبار سكونها العارض اولى من اعتبار
حركتها الاصلية مع كونها متحركة في الحال ولذلك لم تختلف في اسقاط الهمزة التي يجابها الا لذلك

لذلك السكون العارض هذا وقرئ بكسر الياء لاتباع الخاء وقرئ يخصمون من خصمه اذا جاد له والجملة
لمحض المعنى انهم انما ينتظرون الصيحة التي تاتيهم بغتة وهم عنها غافلون فلا يستطيعون
توصية الى الحاضرين ولا الى اهلهم الغايبين يرجعون لعدم المهلة بل يموت كل في مكانه الذي وجد
فيه ما هو لتلك الصيحة قال القاضي معناه لا يرجعون الى اهلهم ديروا حالهم يقال هذا مشوبقا
اهلهم مع انهم يهلكون بالصيحة فقط لا يلزم ان يكون الباعث على الفعل مترتبا عليه وهو ظاهر
ثم انه كان مقتضى الظاهر ان يقال ولا الى اهلهم رجعة بدل يرجعون ليكون عطفا على توصية ويكون
المعنى ولا يستطيعون الرجوع الى اهلهم لان نفي استطاعة الرجوع ابلغ من نفي نفس الرجوع
اذ لا يلزم من انتفاء فعلية الشيء من احد انتفاء امكانه منه وعدم مقدوريته له فالمعنى ايضا
على نفي استطاعة الرجوع الا انه عدل عنه الى ما ذكر لرعاية الفواصل ولهذا قدم الظرف ايضا
اذ لا مساغ للحصر وكذا سائر الجهات التقديم هل تبصر ونفخ تعبير عن المستقبل بلفظ الماضي لتحقق
وقوعه اي ينفخ في الصور لقيام الساعة وحشر الاجساد فهذه النفخة الثالثة والصور قرن
فيه ارواح المعاني ينفخ فيه اسرافيل فاذا هم اي الموتى من الاجداث اي اجداثهم فاللام عوض
عن المضاف اليه والاجداث جمع جدث وهو القبر وقرئ الاجداف بابدال الثاء فاء كما ابدل الفاء
ثاء في مغفور الدلو اصله فروغ وقد يقال الفاء ليس من حروف الابدال كما فصل في موضعه الى
ربهم اي الى امره وحسابه ينسلون بكسر العين وضمها اي يخرجون فان النسل الخروج وسمي به الدلو
لخروجه من بطن امه وقد يفسر بيسرعون فانه جاء ينسل بمعنى يسرع ايضا قيل تفسير يسرعون
يخالف قوله تعالى فاذا هم قيام ينظرون فالاولى تفسير يخرجون اقول هذا معارض بقوله تعالى
يوم يخرجون من الاجداث سراعا على ان الخروج من القبر بسرعة لا ينافي كونهم قياما ينظرون
بعد اسراعهم في الخروج الا ان الزمانين لما كانا متقاربين عدا زمانا واحدا فادخلوا فاء التعقيب
واذا المفاجاة في كلا المقامين واعلم ان المعنى فاذا هم ينسلون من الاجداث الى ربهم لكنه قدم
الظرفان لتوافق الرؤس ثم انه لما كان ههنا مظنة ان يسال ان الكفرة المخرجين من اجداثهم
لما خرجوا منها وعاينوا ما كانوا ينكرونها من البعث والاحياء ماذا قالوا فاجيب بانهم قالوا
تحسرا وتحزنا يا ويلنا اي يا قوم انظروا ويلنا وما كنا فيه وتعجبوا منه والويل حلول الشر
وكلمة العذاب وواد في جهنم او بير او باب لها والمناسب ههنا هو الاول ولما كان عذاب القبر
في جنب ما عاينوا من اهوال الحشر وشدايده كالنوم من بعثنا وقرئ ابي بن كعب من هبنا
وابن مسعود من اهبنا بالهمزة وهي اي الواو ذ يقال هب من نومه اي انتبه واهبته انا اي انبهته
واما هبني بمعنى ايقظني فلم يثبت في اللغة الا ان يقال كان اصله هب بنا اي ايقظنا فحذف

حرف الجر او وصل الفعل بنفسه وليس المعنى على من هب هبنا معه وانما المعنى من ايقظنا كما قالوا في قوله
تعالى ذهب الله بنورهم ليس معناه انه تعالى ذهب وذهب نورهم معه بل اذهب نورهم وذهب
كاذهب بمعنى اذا الدوبالجملة يعدون عذاب القبر والامر هابالنسبة الى هول القيمة وعذابها
نوما او راحة ويقولون من ايقظنا من مرقدنا اما مصدر بمعنى الرقاد وهو النوم او اسم مكان
ثم انهم لم يوقظوا من النوم حقيقة ففي الكلام استعارة فعلى الاول الاستعارة اصلية وعلى
الثاني تبعية لكون المنظور فيه في التشبيه هو الموت والرقاد لا مجرد القبر والمكان الذي ينام
فيه ولان الاستعارة في المشتقات تبعية كما تقرر في موضعه واياما كان فالمستعار منه هو الرقاد
والمستعار له هو الموت والجامع البعث الذي هو في النوم اقوى واشهر لكونه مما لا اشتباه فيه
لاحد وقيل الجامع عدم ظهور الافعال ورد ذلك بان الجامع يجب ان يكون في المستعار منه
اقوى واشهر ولا شك ان عدم ظهور الافعال في الموت الذي هو المستعار له اقوى فهو لا يصلح
جامعا واعلم ان من جعل الجامع عدم ظهور الافعال قال قرينة هذه الاستعارة هو ذكر
البعث ورد ان البعث لا اختصاص له بالموت لانه يقال بعثه من نومه اذا ايقظه وبعث
الموتى اذا انشرهم والقرينة يجب ان يكون لها اختصاص بالمستعار له ومن قال الجامع البعث
جعل القرينة كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون
ومما قررنا من كون هذا الكلام غير محمول على حقيقته بل استعارة مستجمعة لشرايطها من الجامع
والقرينة ظهر بطلان ما استدل بعضهم بهذه الاية على نفي عذاب القبر بناء على ان المرقد موضع
الراحة والرقاد راحة وقد يحمل الكلام على حقيقته ويجاب بوجوه اخر منها انه روي ان العذاب
يرفع عنهم بين النفختين ومنها انهم ينامون نومة قبل البعث ومنها ان اطلاق المرقد منهم لاختلاط
عقولهم من الهول ومنها انه يجوز ان يكون الالام الواقعة في القبر على الروح ولا له تخييل
قبل البعث وبعد تعلق الروح بالبدن يظهر اثر الالام على البدن فيقولون ذلك هذا ثم ان
هذا مبتداء وما اما موصولة محذوفة العايد اي وعده الرحمن وصدق فيه المرسلون او مصدرية
والوعد بمعنى الموعود والصدق بمعنى المصدوق فيه والموصول مع الصلة او الجملة بتاويل المصدر
المذكور خبر للمبتداء ويجوز ان يكون هذا صفة لمرقدنا وفايدته تحقيق امر الموصوف وافادة ان
كونه مرقدا او محلا للراحة مشاهد لا ينافي التكلم وما وعد اما خبر مبتداء محذوف اي الذي هو غاية
ما وعد الاية او مبتداء خبره محذوف اي ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ثبت ووقع وكلمة ما ايضا
يحتمل الوجهين المذكورين والظاهر ان مقصودهم من هذا الكلام ليس افادة فايدة الخبر او لازمها
بل هو انشاء التحسر واظهار التحزن كما قالوا في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى وانه اسم الرحمن لا الاح

لاح لهم من ان ارسال الرسل وانزال الكتب المشتملة على الوعد والوعيد كان محض رحمة من الله
لهم وان الرسل كانوا ابعد في نصحهم من التهم فلم يسمعوا فيما وقعوا الامن فرط غفلتهم وغلبة
شقوتهم حيث عصوا من يرحمهم وكذبوا قول من ينصحهم فهذا غاية الخسران ونهاية الكفران
ولانهم لما راوا ان المتقين يحشرون الى الرحمن وهو القاد الى اسم الرحمن لعلهم يرحلون ولم
يعلموا ان المتقين كانوا في اسم القهار فيومئذ يحشرون من القهار الى الرحمن واما المجرمون يحشرون
الى القهار كما قال تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا او لانهم كانوا اذا قيل لهم اسجدوا للرحمن
قالوا وما الرحمن انسجد لما تامرنا وزادهم نفورا فلما كشف الغطاء علموا ان الرحمن ما هو وان
امر الرسل اياهم بالسجدة له كان محض نصح لهم فاعترفوا بذنوبهم واقروا برحمانيته وصدق سبيل
الا انهم بالصيغ ضيعوا اللبن ويجوز ان يكون هذه الاية جوابا للملائكة او المؤمنين عن
سوالهم من الباعث بقولهم من بعثنا الا انه كان الظاهر في الجواب ان يقال الرحمن او الله لكن لما
كان قوله من بعثنا من مرقدنا حكاية قولهم هذا عند البعث بعد ما سبق من قولهم متى هذا
الوعد ان كنتم صادقين وجب ان يذكر في الجواب كلام يخرج منه جواب كل منهما فاذن كان مقتضى
الظاهر ان يقال بعثكم الرحمن الذي وعدكم البعث واتاكم به الرسل الا انه عدل الى هذا تذكيرا لكفرهم
بتصوير احوالهم الهائلة وتقريعا لهم على كفرهم وتنبيها بان الذي يهمكم ان تسالوا عن البعث
ذو الاهوال والافزاع لا السوال عن الباعث فيكون الجواب من باب تلقي السائل بغير ما يتطلب
ومثله يقال له الاسلوب الحكيم ايضا لا يقال البعث واقع حاضر حينئذ فلا وجه للسوال عن البعث
فلا يكون من هذا المقام يقتضي السوال عن الباعث لانا نقول هو وان كان حاضرا وحشاهد لكن
لكونه ذا اهوال شديدة وافزاع عظيمة لا يمكنه كنهه ويكل العقول دونه فالمهم ان يسال
عنه ليحصل الخلاص عن ورطة الخبل ثم لما كان البعث وحشر الموتى وساير اهوال المحشر من عظايم
الامور بحيث يظن انه لا يتيح الا بعد جا في ازمنة متطاولة بترتيب مقدمات ومباشرة
اسباب متناسبات هون ذلك بقوله ان كانت اي ما كانت هذه الفعلة فهي جمع اجزائهم
الاصلية واعادة الروح فيها واخراجهم سراعا من الاجداث وارادة هذه الايات الكبرى
الا صيحة واحدة من غير مزاولة اسباب ومعالجة ومعاناة فالمراد بالصيحة الواحدة
هي النفخة الاخيرة اي لم يتحقق حين فعلنا فعلتنا هذه سوى صيحة واحدة فاذا هم بمجرد
تلك الصيحة من غير تراخ ومهلة جميع لدينا ظرف مقدم لقوله محضرون والمعنى فاذا هم
جميعهم بحيث لا يشذ منهم احد محضرون عندنا وقد يفرق بين عند ولدي بان عند يكون ظرفا
للاعيان والمعاني بخلاف لدي لا يستعمل الا في الحاضر وعلى هذا لدينا على الحضور فيجوز ان يتعلق

لدينا بجميع فيكون المعنى جميعهم حاضرون عندنا فيكون فايدة محضرون بعده للدلالة على ان حضورهم
انما هو بالاحضار والجاء عليه ليجزي كل نفس بما كسبت فاليوم لا تظلم نفس مطيعة او عاصية
شيئا ما بان ينقص شيء من حقوقها او يعاقب بغير ذنب ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ان خيرا
فخير وان شرا فشر فيه دلالة الى ان ما يثاب به ويعاقب انما هو نفس الاعمال حيث قيل ما تجزون
ولم يقل بما تجزون وسيجي تحقيقه واعلم انه يجوز ان يراد باليوم يوم القيمة بحمل اللام على العهد
ويجوز ان يراد به زمان الحال كما هو الشايع في استعمال اليوم المعروف باللام فحينئذ يكون هذا
القول حكاية لما يقال لهم حينئذ تصويرا للموعود وتمكينا له في نفوسهم ولما اوعد الكفرة وبين
وخامة عاقبتهم ومآل امرهم اردفه بما اعد للمؤمنين من نعيم الجنة ولذاتها تتميما للمسرة للمؤمنين
وحسرة الكافرين فقال ان اصحاب الجنة فان قلت لفظ الجنة وردت في القران مفردا تارة ومثنى
تارة وجمعا تارة فما وجهه قلت لفظ الجنة في الاصل مرة من الجن بفتح الجيم مصدر جنه اذا ستره نقلت
لغة الى الاشجار الملتفة المتكاثفة للظلالة لانها تستر وجه الارض بنفسها او تمنع شعاع الشمس
او البصر عن وصوله اليه او بظلها بامتداده عليه سترة واحدة او الى الارض التي فيها الاشجار لانها
مستورة بها او بظلها سترة واحدة او الى مجموعها اذ به يتحقق تلك السترة ولا يبعد ان يعتبر اولا
نقلها الى الاشجار ثم الى الارض ثم الى مجموعها والمراد بوحدة السترة ان لا يتكثر بتخلل الشعاع فرج
ما بين الاشجار والاغصان لالتفافها وكثرة اوراقها فانه اذا تخللها صارت السترة سترات لكل
شجر او غصن مثلا سترة ثم نقلت شرعا الى دار الثواب اي جعلت اسما للعلقة المشترك بين مجموع دار
الثواب وبين اجزائها فيطلق عليها كلها حسب ما تقتضيه المقام والمشهور ان اجزاء الجنة وتسمى
الدرجات ثمانية اعلاها على ما صرح به صاحب الفتوحات جنة عدن التي فيها الكثيب الذي يكون لاجتماع
الناس فيه لرؤية الحق تعالى والتي يليها جنة الفردوس ثم جنة الخلد ثم جنة النعيم ثم جنة المأوى
ثم دار السلام ثم دار المقامة واما الوسيلة فهي اعلى درجة في جنة عدن وهي لرسول الله
صلى الله عليه وسلم حصلت له بدعاء امته فعل الله سبحانه ذلك لحكمة اخفاها ثم ان تشعب الجنة
على هذه الدرجات بسبب تشعب الاعمال ولذا سمي جنة الاعمال لنزول الناس فيها باعمالهم
اذ ما من عمل من الاعمال فريضة ولا نافلة ولا فعل خير ولا ترك محرم ومكروه الا وله جنة مخصوصة
به ونعيم خاص يناله من دخلها فمن كان له من الاعمال اكثر كان له من الجنات اكثر وفي شان هذه
الجنة ورد ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الجنة قاع صفصف ليس فيها عمارة فاكثروا من
غراس الجنة في الدنيا قيل يا رسول الله وما غراس الجنة قال صلى الله عليه وسلم التسبيح والتهليل
هذه الجنة مع ما فيها من الاشجار والانهار والثمرات وغيرها من الحور والقصور والغلمان

والولدان

والولدان هي اعمالهم واخلاقهم ومقاماتهم واحوالهم مثلت وصورت في امثلة مناسبة وصور
مشابهة ثم ردت اليهم ولهذا يقال لهم انما هي اعمالكم ترد اليكم واليه اشير بقوله كلما رزقوا
منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها اي كلما رزقوا منها
من ثمرة هي من صور نتايج اعمالهم وتنبهوا لما بين الصورة وذي الصورة من المناسبة والمشابهة
قالوا هذا المرزوق في الجنة بعينه هو الذي رزقناه من قبل في الدنيا وهذا كما اذا رايت ليلة
في المنام انك تشرب اللبن وحصل لك غداتها نوع من العلم وتنبهت لما بين ما رايته في المنام
وبين ما حصل لك من العلم من المشابهة فان اللبن كما انه غذاء صالح للابدان كذلك العلم
غذاء صالح للقلوب والارواح قلت هذا ما رايته البارحة في المنام واتيت بما رزقته في النوم
واليقظة متشابها اي يشابه كل واحد منهما الاخر هذا وفوق جنة الافعال والاعمال جنتان
جنة الصفات وجنة الذات واهل جنة الافعال لا يزالون مقيدين بها لا يرجون عنها الى ما
فوقها ولا يترقون الى جنة الصفات وجنة الذات بخلاف اهل جنة الصفات فانهم وان كانوا
غير مترقين الى جنة الذات لانهم الذين حصل لهم بالرياضات والمجاهدات تخلية الباطن عن
الرذايل وتحليته بالفضايل فتخلقوا باخلاق الله فهم جلسوا في عالم الصفات لو دنوا انملة احترقوا
لكنهم ينزلون الى جنات الافعال ويحظون بما فيها من غير تقيد بها لانهم جاوزوا عن مقام
الافعال الذي هو تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية واما اهل
جنة الذات اعني الذين غلب عليهم الحب والعشق الالهي وطاروا الى جناب القدس بجناحي العبودية
الالهية كبعض الاناسي الكاملين فلهم السراح والاطلاق ولهم التمكن من الظهور في كل درجة من
الجنان بمظهر يناسبها بل في كل درجة من العيان ولكن من غير ان يتالم بها بل يلتذ اليه
الاشارة بقدم الجبار المذكور في الحديث عند قول النبي صلى الله عليه وسلم ان جهنم لا تزال تقول
هل من مزيد حتى يضع الجبار قدمه فيها فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط اي
حسبي قال الشيخ الاكبر اخبرت من جانب الحق ان القدم الموضوع في جهنم هو الباقي في
هذا العالم من صور المكمل مما لا يصحبهم في النشأة الجنانية وكنى عن ذلك الباقي بالقدم
لمناسبة شريفة لطيفة فان القدم من الانسان اخر اعضاء صورته فكذلك نفس صورته
العنصرية اخر اعضاء مطلق الصورة الانسانية لان صور العالم باجمعها كالاعضاء لمطلق
صورة الحقيقة الانسانية وهذه النشأة اخر صورة ظهرت بها الحقيقة الانسانية وبها
قامت الصور كلها التي قلت انها كالاعضاء انتهى ومن دونهما جنتان ايضا وهي جنة
الاختصاص الالهي وجنة الميراث فالاولى هي التي يدخلها الاطفال الذين لم يبلغوا

والمجانين الذين ما عملوا واهل الفترات ومن لم يصل اليهم دعوة رسول وصيت اسلام والثانية
هي التي يناله كل من دخل الجنة ممن ذكرنا ومن المؤمنين وهي الاماكن التي كانت معينة لاهل
النار لو دخلوها ثم ان جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان وخالفهم المعتزلة
والخلاف مشهور وكل واحد من الفريقين يحتج فيما ذهب اليه بما يراه حجة عنده وهو مذكور
في الكتب الكلامية وقال الشيخ في الفتوحات اما عندنا وعند اصحابنا من اهل الكشف فهما مخلوقتان
غير مخلوقتين فاما قولنا مخلوقة فكرجل اراد ان يبني دارا فاقام حيطانها كلها الحاوية عليها
خاصة فيقال قد بنى دارا فاذا دخلها لم ير الا سورا دايرا على فضاء وساحة ثم بعد ذلك
يغشي بيوتها على اغراض الساكنين فيها فهي بتفاصيل بيوتها غير مخلوقة الا بعد دخولهم
وان كانت بحسب حيطانها وسورها مخلوقة قبل ذلك انتهى فوجه افراد لفظ الجنة ههنا
ان المقصود ههنا بيان احوال مطلق اهل الجنة بانهم **اليوم في شغل** بضم وضمتين وفتح
وفتحتين لغات فهو ضد الفراغ وتنكيره للتفخيم اي في شغل بالغ في الفخامة مبلغا لا
يكتنه كنهه ويقصر عن دركه الافهام اذ لا يناسب شيئا مما عرف من امور هذا العالم الا في
الاسم فهذا التفخيم ليس لنفس الشغل بل التفخيم شان متعلقه والظاهر انه متعلق بقوله
فاكهون اي متبهجون ومتلذذون في شغل عظيم هو من الفكاهة بمعنى التلذذ وفي القاموس
فكه كفرح فكها وفكاهة فهو فكه وفاكه طيب النفس ضحوك فان قلت اسم الفاعل ههنا للاستمرار
فكيف يعمل في الظرف قلت عمله اما باعتبار ان الاستمرار يشمل الحال والاستقبال فيجوز العمل نظرا اليهما
كما جاز ترك الاعمال نظرا الى شمول الماضي او باعتبار انه يملك الاشتراط عند لازم في الظروف او الاعمال
على مذهب الكسائي ويجوز ان يكون فاكهون خبرا وفي شغل حالا من ضميره او هما خبران لانه وتعدد
الخبر حينئذ لتعدد المخبر عنه بان يكون المراد ان اصحاب الجنة فرقتان فرقة في شغل عظيم وهم
اهل الشهود والفائزون بلقاء الله المستغرقون في بحر النور وفرقة متلذذون بنعيم الجنة لا يقال
يجب في مثله العطف نحو هما عالم وفاضل لانا نقول اذا اعتبر ان الجنة امر ذو اجزاء يكون لها جزء قال
يجوز ترك العطف نحو هذا اسود وابيض وقرئ فكهين بالنصب على الحال من المستكن في الظرف
وفائدة الحال ان هذا ليس كاشتغال اهل الدنيا مما يؤدي الى الالم والحزن بل هذا شغل من كان
فيه كان في غاية اللذة والسرور ويجوز ان يكون كلاهما حالين من ضمير متكئون ويكون هو خبرا
على ان يكون قوله تعالى **هم** تاكيدا لما ذكر واما لاسم ان **وازواجهم** عطف على هم اذا لم يكن تاكيدا
والا فهو عطف على المؤكد والمراد بازواجهم اما حلائلهم او اهلوهم واولادهم جمع زوج يشترك
بين الذكر والانثى **في ظلال** جمع ظل كشعاب جمع شعب بكسر الشين وهو الطريق في الجبل وسبيل

الماء

الماء في بطن ارض او ما انفرج بين الجبلين او سمة للابل والظل هو ضد الضح اي الشمس او هو الفيء
بالغداة او بالعشي وهو يطلق على الجنة ايضا قال الشيخ ابو منصور انهم اذا كانوا مع ازواجهم
لا يقع عليهم بصر غيرهم اذ الحجاب ليس بمانع حقيقة بل بارادته تعالى فاهل الجنة انما يبصرون
ما خلق في اعينهم روايتها ولا يبصرون ما خلق في اعينهم ضد رؤيته ويجوز ان يكون جمع ظلة
كقباب جمع قبة والظلة شيء كالصفة يستر به من الحر والبرد ويقال الغاشية ويؤيد كونه
جمع ظلة قراءة في ظلل **على الارائك** جمع اريكة وهي السرير المزين وقيل الفراش في الحجلة
وقيل هي الوسادة وقيل هي الحجلة **متكئون** اي مستندون اليها ظهورهم لما فتح الله عليهم
ابواب كل شيء فرحوا بما اوتوا فلهم مبتدا وخبره في ظلال وعلى الارائك متكئون جملة
مستانفة كانه قيل ماذا يصنعون في الظلال فقيل يتكئون على الارائك او خبر ثان من تعدد الخبر
بغير عطف لبدل على الاستقلال لكل منهما في الحكم به على المبتدا او خبره متكئون والجاران
صلتان له ويجوز ان يكون هم تاكيدا للضمير في شغل او فاكهون وفي ظلال خبر بعد خبر او
حال وعلى الارائك متكئون خبر اخر لبعض لانه وازواجهم عطفا على هم لمشاركة الازواج
مع اصحاب الجنة في الاحكام الثلثة اعني كونهم في الظلال وعلى الارائك والاتكاء او الشغل
والتفكه والاتكاء **لهم فيها فاكهة** كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة **ولهم فيها ما يدعون**
يفتعلون من الدعاء اصله يدتعيون نقل حركة الياء الثانية الى العين وحذفت لالتقاء
الساكنين والمراد ما يدعون به لانفسهم من قولهم دعا بطول العمر ونظره اشتهى
واحتمل اذ اشتهى وجد ما يتمناه وقال الامام في التفسير الكبير ليس المراد انهم يدعون فيجاب
لهم بل الى انهم ما يصح ان يدعوه ويطلبوه بلا دعاء وطلب فان الملك قد يقول لعبده
لك ما تطلب ويريد اي لك كلما يصح ان تطلب من غير طلب هذا ولو قلنا بالطلب لا الاجابة
ايضا لم يبعد فان العبد لو كان له مجال ان يطلب كل شيء لدل على علو شانه وسعة نعمة عند
مولاه او ما يتداعونه كقوله ادعوه بمعنى تراجعوه والتداعي الطلب من الاخر والمعنى على
ما قال الامام كلما يصح ان يطلب احد من الاخر فهو حاصل له وفي القاموس تداعي
العدو اقبل فحينئذ يكون المراد انهم ما يقبلون او يتمنون من قولهم ادع علي ما شئت بمعنى تمنه
ويجوز ان يكون المراد ما يدعونه اما من الدعوى اي يعطون جميع ما يدعونه لانفسهم ليس
كالدنيا او من الدعا اي ما يدعون به في الدنيا من الجنة ودرجاتها على ان يكون المراد
خبرا عن اهل الجنة حال كونهم في الدنيا بان لهم ما سألوه في المستقبل من الجنة فلا يلزم
ظرفية الشيء لنفسه اذ اللازم حصول الجنة لهم في الجنة فالجنة ظرف لحصولها لهم ولا محذور فيه

وقد يتوهم ان عدم لزومها الفتنة كلمة فيها فيه وفيه ما فيه او يكون المراد خبرا عن حالهم في الجنة بانهم ما كانوا يطلبونه في الدنيا وكلمة ما اما موصولة او موصوفة والفرق بينهما ان الاول معرفة فالجملة صلة والثاني نكرة وهي صفة وعلى تقديرين هي مرتفعة اما بالابتداء ولهم خبرها او بكونه فاعلا للظرف ويجوز ان يكون مصدرية اي ولهم دعاؤهم اي مدعوهم او تمنيهم على ان يكون الدعوة بمعنى المدعو به او المتمنى اطلاقا للمصدر على المفعول واما قوله عز وجل سلام فالظاهر انه بدل من لفظة ما اما على تقدير كونه موصوفة فظاهر واما على تقدير كونه موصولة معرفة مع انهم اشترطوا في ابدال النكرة من المعرفة اتحاد اللفظين وكون النكرة موصوفة نحو بالناصية ناصية كاذبة فلان الاشتراط المذكور مبني على الاعم الاغلب لتحقق ابدال النكرة من المعرفة بدون الشرط المذكور في الجملة كما في قوله تعالى قل هو الله احد على بعض الوجوه كما في قوله تعالى انك بالواد المقدس طوى والسر فيه ان سبب ذلك الاشتراط هو ان لا ينحط البدل الذي هو المقصود بالذات في الافادة عن المبدل الذي هو مقصود بالعرض فان النكرة ان يفيد زيادة بدون تحقق الشرط المذكور فذلك محرره قال سيبويه ان شئت قلت دخلوا رجل فرجل يجعله بدلا فعلم انهم لم يلتزموا الشرط المذكور حيث جوز سيبويه كونها معطوفا عليها على انه يمكن ان يقال ان النكرة المبدلة ههنا موصوفة معنى بجملة يقولونه قولا سواء كانت صفة او حالا لان الابدال يوجب تخصيص عموم المبدل منه لان ما يدعون يعم كل موجود فيتخصص بالابدال الا انا نقول استمرار السلام على ما يفيده مفهوم الكلام يتضمن كل مدعو اذ لو لم يحصل شيء لهم عرض آفة بفقدانه فيحصل العموم بالطريق البرهاني الذي هو ابلغ لا بطريق الادعاء على ما ادعاه بعضهم واما منع عموم المبدل منه فتحقيق ان لا يصدر عن العوام فضلا عن الخواص ويجوز ان يكون سلام صفة اخرى لما الموصوفة فانها كما توصف بالجملة توصف بالمفرد ايضا نحو مررت بما معجب لك مرحوب به وان يكون خبرا له ولهم اما متعلق به اي ما يدعونه سالم خالص لهم على ان يكون سلام بمعنى سالم او بمعناه او سلام لهم لا آفة معه نحو كوني بردا وسلاما على ابراهيم او خبرا آخر مقدم ويجوز ان يكون سلام خبر مبتدأ محذوف اي هو يعني ما يدعونه سلام او مبتدأ محذوف الخبر اي ولهم سلام حذف العطف مع الخبر حتى يكون الجملة عطفا على لهم ما يدعونه فان حذف حرف العطف مع المعطوف كثير كما في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي الحر والبرد وقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله اي احد واحد وقراءة ابن مسعود بالنصب على المصدرية اي يسلمهن سلاما او الحال اي لهم

مرادهم خالصا قولا من رب رحيم اي يقوله الله قولا على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذا سطع لهم نور فرفعوا رؤوسهم فاذا الرب عز وجل قد اشرف عليهم من فوقهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة فذلك قوله سلام قولا من رب رحيم فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم فيبقى نوره وبركته عليهم ويجوز ان يكون المعنى يقال لهم ذلك قولا كائنا من جهة الرب الرحيم على ما روي عن مقاتل ان الملائكة يدخلون على اهل الجنة من كل باب يقولون سلام عليكم يا اهل الجنة من ربكم الرحيم وجعل صاحب الكشاف انتصابه على الاختصاص اوجه لان المقام من مجاز المدح لان هذا القول صادر عن رب رحيم في مقام التعظيم فكان جديرا بان يفخم امره ويعظم قدره ويكون جملة مستقلة منفصلة عما سبق واما حديث كون المنصوب على المدح نكرة فقد جوز في ذلك ومنه قوله تعالى قائما بالقسط على احد الوجوه وايثار الرب الرحيم من بين الاسماء الحسنى للتنبيه على ان هذه السلام ناش من محض الرحمة تربيتهم فيه بحسن الختم للمؤمنين دينا ربهم الى الجنة يقال للمجرمين وامتازوا اليوم اي انفردوا من المؤمنين وصيغة الامر للتهويل ايها المجرمون وانما يقال لهم ذلك ليذهب بهم الى النار كما يساق المؤمنين الى الجنة فعلى هذا الكلام من عطف الخبر على الخبر بتعدي القول ويجوز ان يكون العطف على ما يتضمنه الخبر السابق وتوضيحه ان قوله تعالى ولا تجزون خطاب لجميع اهل المحشر ومنهم الفريقان وقوله ان اصحاب الجنة اليوم وقوله وامتازوا تفصيل لذلك المجمل فلا بد من ذلك التعدي ليكون من عطف الانشاء على مثله قوله ان اصحاب الجنة اليوم في قوة امتازوا اليوم ايها المؤمنون ويمكن ان يعتبر عكس هذا بان يتصرف في المعطوف بتاويله بالخبر اي ان المجرمين يمتازون اليوم وبيان ان اهل الجنة والنار مجتمعون في القيامة ابتداء ولذلك يسمى يوم الجمع ثم يفترقون فذلك قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون وفي زيادة يومئذ ايماء الى ان التفرقة لا يعاقب حدوث قيام الساعة اذ هناك اجتماع وانما الافتراق متراخ عنه وفيها دلالة ايضا على امتياز كل من الفريقين عن الآخر اذ ما بعدها نحو فاما الذين آمنوا الآية مشتمل على تفصيل حال الفريقين وامتيازهما ويؤيد هذا التاويل ما ذكر في آية اخرى وهو قوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم ثم ان التصرف في المعطوف عليه بتاويله بالانشاء اولى من هذا العكس لان المجمل هو في اليوم لا تجزون خطاب فالمناسب ان يكون التفصيل ايضا خطابا ليطابق المجمل وما يجيء من كون امتازوا فعلا ماضيا فما لا من عدم الذكاء على ما لا يخفى على الاذكياء وحديث قال الامتياز التفرق والمعنى اعتزلوا من كل خير وتفرقوا في النار

فان لكل كافر شيطانا يقرن به لايري احدهما لا يراه احدهما فيه ماورد من تخاصم اهل النار الان
تخصص كل من الاخرين ببعض الازمان واعلانه من جملة ما يقال لهم تقريعا وتوبيخا والزاما للحجة
هذا الكلام اعني قوله تعالى الم اعهد الهمزة للتذكير وهو من معاني الهمزة ومنه قوله تعالى هل
علمتم ما فعلتم بيوسف والعهد الوصية وعهد اليه اذا اوصاه وقري اعهد بكسر حرف المضارعة
لان العرب سوي الحجازيين يجوزون كسر غير الياء من حروف المضارعة في باب علم ولو معتلا اي
مضاعفا وذلك للتنبيه على كسر عين الماضي ولم يكسروا الفاء لان اصلها في المضارع السكون ولا العين
للالتباس بالمفتوح ولم يكسروا الياء استثقالا الا اذا كان الفاء واوا بجعل لاستثقال الواو
بعد الياء المفتوحة وكسرها وبقلبها ياء من غير كسر ما قبلها فاجازوا الكسر مع الواو في الياء ايضا
لتخفيف الكلمة بانقلاب الواو ياء اليكم الخطاب اما للكل بجعل الكلام ابتعالا من احوال الفريقين
الي خطاب كلهم فالتوبيخ باعتبار البعض كما يقال للقوم انتم فعلتم باعتبار البعض واما للمجرمين
فلابد من نكتة في التعبير عنهم باسم الكل في قوله يا بني ادم وكانها ان العهد اشارة الي ما اخذ
من الذر المخرج من ظهر ادم على ما ورد في الاخبار وقيل عهده اليهم ما نصبه لهم من الدلائل
العقلية والسمعية الامرة بعبادته الزاجرة عن عبادة غيره ان لا تعبدوا الشيطان اي
بان لا تعبدوه فان حذف حرف الجر من ان وان قياس تمام عهد اليهم هو النهي عن عبادة الشيطان
ومعنى عبادتهم الشيطان هو سلوكهم سبيل الغي حسبما دعاهم اليه الشيطان واتباعهم له كما
قال تعالى ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي والشيطان اما مشتق من شطن
يشطن اي بعد لبعده عن رحمة الله وعدم نونه على هذا فيعال واما مشتق من شاط يشيط اي
هاج واحترق ولا شك ان هذا المعنى موجود فيه ووزنه على هذا فعلان وعدم تصاريفه
الانابات النون يؤيد الاول وهو المتمرد من الجن وقال بعض العارفين هو ملك خلقه الله سبحانه
لعمارة الدار الدنيا فهو يصرف وجوه العباد عن الاخرة الى الدنيا وعن السعادة الابدية الى اللذات
الفانية وهذا معنى اضلاله لهم وقال بعضهم هو القوة الوهمية في النشاة الانسانية وليس
خارج هذه النشاة شيء يقال له الشيطان والحق ما سبق انه موجود مستقل خارج هذه
النشاة والمغويها من القوة الوهمية وغيرها مما يضاهيه ويشابهه فهو شيطان انفسي كما ان
الاول شيطان افاقي ثم علل النهي عن عبادة الشيطان بقوله انه لكم عدو مبين بين العداوة
حيث اخرج ابويكم من الجنة ولم يسجد لادم حين سجد الملائكة كلهم اجمعين واختار اللام
على كلمة على للتنبيه على ان عداوته مختصة بهم لا يتجاوزهم غيرهم وان اعبدوني معطوف
على ان لا تعبدوا فما عهد اليهم امران ان لا تعبدوا الشيطان وان يعبدوه تعالى الان كلا منهما

منهما لما كان محلا لجملة منفصلة عن الاخرى فصل بين المعطوفين بجملة المعطوف عليه ليقع
على كل منهما في جنبه فلا يكون في الكلام انتشار فقوله هذا صراط مستقيم جملة مستانفة سيقت
لتعليل الامر بتخصيص عبادتهم في الله تعالى والمعنى هذا الذي امرتكم به من ان لا تعبدوا الا اياي صراط
مستقيم يوصل سالكه الى المقصد الحقيقي فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ولما
كان هذا الصراط صراط الله العزيز الحميد نكره فكانه صراط لا يكتنه كنهه ففي التنكير من المبالغة
والتفخيم ما لا يخفى واعلم انه قد بين اولا ان عداوة الشيطان مع كونها في غاية الظهور واضلاله
في غاية الوضوح بحيث يستغني عن البيان الا انه لما كان محاذي احوالهم ليست موافقة للعلم بها
بل يشبه احوال من له اقوى انكار بها رجع الى البيان بالتاكيد القسمي وقد التحقيقية فقال
سـ ولقد اضل اي تسبب للضلال اذ المضل هو الله سبحانه كما قال يضل من يشاء ويهدي فنسبته
الى غيره تعالى كالشيطان والاصنام في قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا للتسبب كيف والاضلال
خلق الضلال بمعنى سلوك سبيل لا يوصل الى المطلوب ولا خالق سوى الله فالله اضل بسبب
وسوسة الشيطان منكم جبلا قرا نافع وعاصم بكسر الجيم والباء وتشديد اللام وابو عمرو
وابن عامر بضم الجيم واسكان الباء وتخفيف اللام والباقون كذلك غير انهم ضموا الباء والكل
لغات ومعناه الخلق وقال الامام الجيم والباء واللام لا يخرج عن معنى الاجتماع ويؤيده ما فسرها
بعض ائمة اللغة بالامة والجماعة وبالتكثير من كل شيء فيستعمل من قوله تعالى منكم جبلا الكثير
من الانسان فتوصيفه بقوله كثيرا للمبالغة وقال الكلبي معناه قرونا كثيرا وبالجملة المراد انه
تسبب لضلال خلق كثير منكم كالامم الماضية فانه وان كان منهم من اهتدى لكن قليل ما هم
فان اكثرهم ضلوا واتبعوا خطوات الشيطان واغتروا بوساوسه افلم تكونوا تعقلون
اي ذوي عقل واصل ادراك على ان يكون منزلا منزلة اللازم اشارة الى ان معاداته لكم واضلاله
في الظهور والوضوح بحيث لا يحتاج الى دليل وبرهان بل يكفي لذلك حصول العقل والادراك
فهو توبيخ لهم في تركهم النظر في امر من اضلهم الشيطان فذاقوا وبال امرهم وكان عاقبتهم
امرهم خسرا ثم انكم ايها الضالون المكذبون لتردون الجحيم يوم القيمة فيقال لكم عند
رؤيتكم اياها توبيخا لكم هذه التي تردونها جهنم التي كنتم توعدون في الدنيا بانكم
تدخلونها ان لم تؤمنوا ثم يقال لكم بعد ما عاينتموها اصلوها اليوم اي ذوقوا
حرها وتحققوا بها حق اليقين بعد ما علمتموها علم اليقين وعاينتموها عين اليقين
من صلي كرضي يقال صلي النار وبها صليا بالضم وصليا وصلاء بالضم والكسر بمعنى قاسى
حرها كتصلى واصلي النار بما كنتم تكفرون بسبب كفركم المستمر في الدنيا الى الموت اليوم

نختم على افواههم التفات من الخطاب الى الغيبة تبعيدا لهم عن ساحة عز الحضور والخطاب
معهم والختم قريب من الكتم لفظا لتوافقهما في اللعين واللام ومعنى لان الختم على الشيء يستلزم
كتم ما فيه ولا ختم ثمة على الحقيقة بل على سبيل المجاز والاستعارة فان جعل المشبه به المعنى
المصدر الحقيقي للختم والمشبه احداث حالة في افواههم مانعة من التكلم كان طرفا التشبيه
مفردين والاستعارة تبعية وان جعل المشبه به هيئة مركبة منتزعة من الشيء والختم
الوارد عليه ومنعه صاحبه من الانتفاع به والمشبه هيئة منتزعة من الفم والحالة
الحادثة فيه ومنعها صاحبه عن الانتفاع به في التكلم وبيان المقاصد كان طرفا التشبيه
مركبين والاستعارة تمثيلية قد اقتصر فيها من الفاظ المشبه به على ما معناه عمدة في تصور
تلك الهيئة واعتبارها اعني الختم وباقي الالفاظ منوي مرادا وان لم يكن مقدرا في نظم الكلام
والاقتصار على بعض الالفاظ للاختصار في العبارة وتكثير محتملاتها بان يحمل تارة على التبعية
وتارة على التمثيلية واخرى على غيرهما ولو صرح بالكل لتعين التمثيلية وان جعل تشبيه افواههم
باشياء مختومة وجعل ذكر الختم الذي هو من روادف المشبه به المسكوت عنه تنبيها عليه
ورمزا اليه كان من قبيل الاستعارة بالكناية **وتكلمنا ايديهم** نسبة التكلم الى تلك الاعضاء
مع اسناد الختم الى ذاته تعالى ليفيد ان شهادة الاعضاء بقدرتها بعد اقدار الله تعالى اياها
لا بقسرها واجبارها على الشهادة حتى يتوهم عدم اعتبارها فيكون ثبوت ذنبهم اظهر
وتشهد عليهم ارجلهم بما كانوا يكسبون اي يستمرون على كسبه في الدنيا من الكفر والمعاصي
فان قلت لم لم يعطف وارجلهم على ايديهم وما فائدة زيادة تشهد قلت ليفيد ان تكلم تلك
الاعضاء انما هو بالشهادة عليهم ليلزم الحجة البالغة فان قلت فما فائدة قوله وتكلمنا
فلم لم يقل من اول الامر وتشهد ايديهم وارجلهم الاية قلت ليظهر فائدة الختم على افواههم
اي نختم عليها ليصدر من اعضائهم ما كان حقه ان يصدر من افواههم وهو التكلم كيلا
يمكن لهم ان يقولوا ان افواهنا تفتري على اعضائنا ويجوز ان يكون المعنى ان ايديهم تكلمنا
بدعوى المعاصي عليهم وتشهد ارجلهم على طبق تلك الدعوى فيسجل عليهم بذنوبهم
وقيل المراد بالتكلم والشهادة ظهور اثار المعاصي على تلك الاعضاء ودلالتها
عليها ويرد عليه انه لا يستقيم مع قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء والتوجيه
بانه ايضا يجوز ان يكون ما ولا بمثل هذا غير موجبة شهادة قولهم لم شهدتم علينا على
فساد التاويل اذ لا محل لهذا الاعتراض اذا كانت شهادة جلودهم بظهور علامة
منها بلا مدخلية لها بل الاعتراض بناء على انه تعالى اقدر على النطق وتلك القدرة شهدت عليهم

عليهم نعم يمكن ان يقال يجوز ان يكون ظهور العلامات في موطن واصل الانطاق في موطن
ولو نشاء الطمس على اعينهم فحذف المفعول الثاني بعد الابهام فانه لو قيل لو شاء علم السامع
ان هناك شيئا تعلقت المشية به لكنه مبهم عنده فاذا جيء بجواب الشرط صار مبينا وهذا
يوجب مزيد تقرير وتمكن في النفس وكذا قال بعض المحققين اقول قد سبق منا تحقيقه تفصيله
لطمسنا على اعينهم اي لجعلنا اعينهم مطموسة ممحية او خلقناهم اول مرة ممسوحة
الاعين فان قلت الاعين جمع قلة فلا بد لاختياره من نكتة اذ المناسب جمع الكثرة قلت
المراد القلة عند عدم الاضافة **فاستبقوا الصراط** اي قصدوا الاستباق الى الطريق الذي
اعتادوه فان السبق ههنا يتعدى بالنظر الى الطريق فالسابق هو الاقرب اليه وهذا لا يتيسر
لمن لا يبصر جهة السلوك فانتصاب الصراط بنزع الخافض بتضمين معنى القصد ويجوز ان يكون
الاستباق بمعنى الابتدار قال في الاساس استبقوا الصراط ابتدروه ويجوز ان يجعل الصراط كونه
مسبوقا اليه مسبوقا على الاتساع او يجعل منصوبا على الظرفية فان قلت مع جواز انتصابه
على الظرفية لا وجه لارتكاب الاتساع قلنا الاتساع يلزمه فخامة في المعنى واعتباره عند
البليغ اولى وذلك لان فيه اشارة الى شدة حرصهم على الحركة حتى انهم يقصدون ان تستبق
الصراط واما احتمال الظرفية فلتصحيح ظاهر اللفظ وهذا ما ذكره صاحب الكشاف بقوله او يجعل
الصراط مسبوقا لا مسبوقا اليه وذكر في الكشف في شرح قول صاحب الكشاف اي من قولهم استبق
الصراط جاوزه لا على الاتساع ليعترض بانه ليس من موقف المجاز والاتساع فرع ان يكون
منه وقد يمنع الاول اذ الصراط ليس مكانا مبهما لانه فسر بالجهات الست وما الحق بها وهو ليس
منها وفي القاموس استبقا الصراط جاوزاه وتركاه حتى ضلا وفي وهم المانع ان الصواب
الاقتصار على قوله جاوزه وفيه نظر اما اولا فلان المبهم فسره ابن الحاجب بما لا اسم بالقياس
الى امر خارج عن مسماه وهذا كذلك اذ اسم الطريق بالقياس الى المقصد لكن يرد على ما في الكشاف
ان المراد بالاتساع جعل المسبوق اليه مسبوقا لا جعل المسبوق فيه مسبوقا ولو سلم التوقيت
فالاعتراض ساقط ايضا اذ قد يجعل الموقت بمنزلة المبهم كما صرح به العلامة التفتازاني
في حاشية الكشاف في اخر الاعراف ثم ان جواز نصبه على الظرفية مبني على انه مكان مبهم على
ما فسره ابن الحاجب في الايضاح وذكره الزمخشري ايضا في قوله تعالى اطرحوه ارضا يخل
لكم وجه ابيكم فلا يرد اعتراض ابن حيان بانه لا يجوز اذ الصراط ظرف مكان مخصوص
لا يصل اليه الفعل الا في الشذوذ كما انشد سيبويه قولهم كما عسل الطريق الثعلب وقد ذهب
ابن الطراوة ان الصراط والطريق ونحوهما ليست مخصصة وكان ابن الحاجب وافقه في تفسيره فقلنا

فانى يبصرون اى كيف او متى ابو يبصرون الطريق وجهة السلوك فالاستفهام انكارى ولو نشاء
مسخهم حجارة او حديدا او قردة او خنازير لمسخناهم والمسخ فى اللغة ابطال الصورة الى اخرى
اقبح منه لكن المراد هنا ما هو اخص من المعنى اللغوى وهو تغيير صورهم وابطال قواهم اى لو نشاء
لغيرنا صورهم وابطلنا قواهم حال كونهم واقفين على مكانتهم وموضعهم ويدل على كون المراد
ما ذكرنا قوله فما استطاعوا مضيا ولا يرجعون فانه مترتب على ذلك ومشعر بان مسخهم
بجعلهم حجارة او حديدا لا بجعلهم قردة او خنازير كما نقل ابن عباس فحاصل المعنى لو شئنا لصيرناهم
حال كونهم قياما او قعودا فى امكنتهم جمادات ولو صيرناهم كذلك لما قدروا ذهابا او انتقالا
نحو ما كانوا متوجهين اليه ولا رجوعا وانقلابا على عقبهم ينتج ان لو نشاء لما استطاعوا الذهاب
والرجوع ثم نستثنى نقيض المقدم ينتج نقيض التالى اى لكن لم نشأ ذلك فلذلك استطاعوا اليه
اما بيان الشرطية فقد مر واما بيان المقدم الاستثنائية فلانك فيهم وما كان الله ليعذبهم وانت
فيهم والنكتة فى وضع يرجعون موضع رجوعا على وفق مضيا هى توافق الفواصل ويجوز ان يكون
قوله ولا يرجعون منفصلا عما قبله مسوقا لبيان فرط عنادهم وعتوهم اى لو نشاء لجعلناهم بحيث
لا يستطيعون الحركة والانتقال عن امكنتهم ومع ذلك لا يرجعون عن تكذيبهم وكفرهم لما طبع الله
على قلوبهم فهم لا يؤمنون ومن نعمره ننكسه فى الخلق جملة معطوفة على متعلق علة محذوفة
والمعنى لو نشاء الطمس والمسخ لفعلناه لانا قادرون على كل شئ وعلى قلب الحقايق الا ترى كيف نقلب
الانسان فى الخلق فان من نطل عمره نقلبه فى الخلق فلا يزال يتزايد ضعفه وينتقص بنيته وقواه
على عكس ما كان اول خلقه وننكسه من التنكيس او النكس وقرئ بكل والاول ابلغ والثانى انهى افلا
يعقلون ان من كان قادرا على خلق الانسان على عكس ما خلقه من قبل قادر على الطمس والمسخ فان هذا
ليس باغرب منه واصعب بل القضية منعكسة واعلم ان المشركين كانوا يقولون ان القران لشعر وان محمدا
لشاعر فرد الله عليهم ما بلغ وجه واوكده بقوله وما علمناه الشعر لانه كناية تلويحية عن نفى كون القران
شعرا او عن نفى ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم شاعرا اذ المعنى ما علمناه بتعليم القران الشعر على معنى ما
جعلنا تعليمنا القران له ذريعة الى تعليم الشعر فاذا لم يكن تعليم القران ذريعة الى الشعر فلا يكون القران
شعرا ولا النبى صلى الله عليه وسلم شاعرا وذلك لان من مارس الدواوين والاشعار ربما يستعين به على
قرض الشعر فاذا لم يكن القران شعرا لعدم التقفية والوزن والنظم والاساليب فلا يستعان به على الشعر
وبجعل هذه الاية كناية ظهر تطبيق هذا الرد على قولهم ان محمدا لشاعر وتلفيق قوله ان هو الا ذكر وقران
مبين بقوله وما علمناه الشعر لا يقال هذا ليس بكناية فضلا عن ان يكون تلويحية لانه انتقال من
ملزوم الى لازم لانا نقول لا نسلم ذلك فان دلالة وما علمناه الشعر على ان القران ليس بشعر ودلالة ذلك

على نفى الشاعرية عنه صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل المفهوم الحقيقى وهو نفى تعليم الشعر منه
ولا من قبيل المجاز المفرد ولا المركب اعنى الاستعارة التمثيلية ولا من قبيل الاسناد المجازى فوجب
المصير الى الكناية بقرينة المقام لما يلزم من نفى الشاعرية نفى كون القران شعرا وعنه نفى تعليم الشعر
بواسطة القران فالانتقال من قوله وما علمناه الشعر الى ان القران ليس بشعر ومن ذلك الى انه صلى الله
عليه وسلم ليس بشاعر انتقال من اللازم الى الملزوم بمرتبتين ولا نعنى بالتلويح الا تعدد الانتقال
والشعر فى اصل اللغة العلم الدقيق يقال ليت شعرى بكذا اى ليت علمى وفى العرف الكلام الموزون المقفى
يقال لقائله ملكة يقتدر بها على تاليف ذلك الكلام ويقرب من هذا ما قال الراغب الشعر معروف
والجمع اشعار قال الله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها وشعرت اصبت الشعر ومنه
استعير شعرت كذا اى علمت علما فى الدقة كاصابة الشعر وسمى الشاعر شاعرا لفطنته ودقته
ثم ان عدم كون القران شعرا غير خفى على الاعلام فضلا عن بلغاء الاقوام فمقصودهم رميه عليه السلام
بالكذب لانه قلما يخلو الشعر عن المبالغة والكذب حتى قيل افصح الشعراء اكذبهم وقال تعالى
والشعراء يتبعهم الغاوون ومن ثمة ترى المنطقيين سموا القياس المؤلف من مقدمات كاذبة
مخيلة شعرا وقوله تعالى وما ينبغى له اعتراض لتقرير انه ليس بشاعر اى لا يستقيم عقلا ان يكون
له شعر كقوله تعالى وما ينبغى للرحمن ان يتخذ ولدا لانه لو كان ممن يقول الشعر لتطرقت التهمة
فى ان ما جاء به من قبل نفسه ولذلك عقبه بقوله ويحق القول على الكافرين لانه اذا انتفت
التهمة لم يبق الا المعاندة فيحق القول عليهم او المعنى لا يليق الشعر بمثله ولا يصلح له لان الشعر
يدعو الى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن ولان احسنه المبالغة والمجازفة والاغراق
فى الوصف وكلها يستدعى الكذب وجل جناب الشارع عنه بل ان هو الا ذكر من الرحمن محدث
اتيهم ليتذكروا ولكن ما استمعوه الا وهم يلعبون وقران وكتاب سماوى يقرأ فى المحاريب
ويتلى فى المتعبدات وينال بتلاوته الفوز فى الدارين مبين بين كونه كتابا سماويا لكونه معجزا
خارجا عن طوق البشر فكم بينه وبين الشعر الذى هو من همزات الشياطين كما روى عنه عليه السلام
قال لان يمتلئ جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلئ شعرا لينذر قرأ نافع وابن عامر بتاء الخطاب
فالمخاطب الرسول عليه السلام والباقون بياء الغيبة فالضمير المستكن اما راجع الى الرسول او الى القران
والاول اولى لتوافق القرائتين حينئذ من كان حيا وهو من لم يطفئ نور فطرته التى فطر الله
الناس عليها فان الذين اطفأوا نور فطرتهم فهم سواء محياهم ومماتهم او المراد من كان مؤمنا
فان الكافر ميت حقيقة وعلى كلا التقديرين فى الحى استعارة مصرحة تحقيقية استعير الحيوة
لنور الفطرة او الايمان لجامع التكميل والتزيين الا ان تسميتهم مؤمنين قبل الدخول فى الايمان

كما يفيده كلمة كان اما بالنظر الى العلم الازلي اي من كان مؤمنا في علم الله تعالى وسبق القضاء على ايمانه او مجاز للمشارفة ثم ذلك كانه فصل لبيان من كان قابلا من الى الاعجاز اطلق كان واريد معنى يكون او للجملة المراد لينتفع بالانذار المؤمن ويحق القول ويجب كلمة العذاب على الكافرين اي على من وجب وثبت في علم الله تعالى كفره واصراره عليه كانت فيه ايمانهم فظهر من هذا التقابل ان الكافر كالميت والمؤمن كالحي اولم يروا اولم يعلموا وهم لم يتفكروا انا خلقنا لهم لاجل انتفاعهم ثم بين ذلك المخلوق لهم بقوله مما عملت ايدينا فان صيغة التعظيم والايدي ليدل على ابداع خلق عجيب وايداع صنع غريب لان اليد اذا استعيرت للقدرة دلت على دقة في المقدور فذكر الايدي واسناد العمل اليها استعارة تفيد المبالغة في الاختصاص والتفرد في الاحداث اي نحن الينا خلقه بابداعنا من غير اعانة احد ولما كان دلالة الانعام على بدايع الصنع وغرايب القدرة اكثر خصها بالذكر فقال انعاما جمع نعم وهو ما يرعى من الحيوان فهم لها مالكون اي فملكناها اياهم فهم فيها متصرفون تصرف المالك ينتفعون بها من غير مزاحم فالفاء فصيحة او المعنى فهم لها ضابطون وقاهرون حيث لم يخلق نافرة وحشية من بني ادم بحيث لا يقدرون على ضبطها بل هي مسخرة لهم فعلى هذا يكون قوله وذللناها لهم عطف تفسير لقوله لها مالكون فالوجه الاول اوجه لان قوله لها مالكون يدل حينئذ على ان احدا لا يمنعهم من التصرف فيها ويدل قوله وذللناها لهم على انها في نفسها لا يمتنع من التصرف فيها بما اراد صاحبها فيكون تاسيسا بخلاف الوجه الثاني فان قوله وذللناها وتقسيمه بالركوب والاكل يدل على الضبط والقهر فيكون تاكيدا فمنها ركوبهم قراءة العامة بفتح الراء كالحلوب بمعنى مركوبهم وقرئ ركوبتهم كالحلوبة بمعنى المركوبة وقرئ بضم الراء على حذف المضاف لكونه مصدرا اي ذو ركوبهم او في منافعها او من اغراضها ركوبهم وبالجملة جعلنا بعض الانعام مركبا لهم يركبون عليها ويحملون اثقالهم عليها الى بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس كالخيل والابل والبغال والحمير ومنها ياكلون وجعلنا بعضها ماكول اللحم ياكلون من لحومها كالغنم والمعز ولهم فيها اي في الانعام وراء ما ذكر من منافع الركوب والاكل منافع اجر عظيمة لما ينتفعون من اصوافها واوبارها واشعارها ونسلها ومشارب جمع مشرب بمعنى موضع الشرب او مصدر بمعنى المشروب وهي لبنها ومخيضها والزبد والسمن والاقط والجبن وغيرها فلولا خلق الله تعالى تلك الانعام وتذليله اياها لهم لما امكن لهم التوسل الى تحصيل هذه المنافع المهمة فيجب عليهم ان يشكروا رب هذه النعم افلا يشكرون مع ذلك فاف لهم حيث لم يشكروا بل كفروا بالله بان لم يحملوا واتخذوا من دون الله الهة بعد مشاهدة تلك القدرة الباهرة والنعم المتظاهرة والتفرد بخلقها لعلهم ينصرون اي

يمنعون من العذاب بنصر الالهة فانعكست القضية وبدا لهم ما لم يكونوا يحتسبون لانهم لا يستطيعون نصرهم اي لا يقدر ما اتخذوا الهة على نصرهم ودفعهم من العذاب لكونها جمادات تنحت بايديهم وكيف يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون اي معدون لحفظهم وعبادتهم والذب عنهم والغضب لهم وهم لا يسوقون اليهم خيرا ولا يقدرون لهم خيرا فوجه اتصال هذه الاية بما قبلها ان يجعل حالا معترضة لجهة الانكار اي انا خلقنا لهم وفعلنا كذا وكذا وهم اتخذوا من دون الله ما لا يستطيعون نصرهم ومع ذلك انهم يذبون عنها ويغضبون لها او المعنى هم لهم اي لاجل عبادتهم وخدمتهم جند محضرون في النار والعذاب ثم انه تعالى لما رد عليهم قولهم انه شاعر عقبه بما انعم به عليهم تسلية للرسول عليه السلام يعني لقد كان لك اسوة حسنة في ربك حيث اراهم تلك الايات الباهرة واولاهم تلك النعمة المتظاهرة وعلموا انه المتفرد بها ومع ذلك كابروا وعاندوا واتخذوا من دونه الهة وجعلوا له شركاء فما ظنك بهم معك فاذا كان الامر كذلك فلا يحزنك بفتح الياء وضمها قولهم فيك بالتكذيب والتهجين او في الله بالالحاد والشرك انا نعلم استيناف سبق لتعليل النهي بحذف لام التعليل اي لانا نعلم ما يسرون في قلوبهم من تكذيب ومعاداتك وما يعلنون بالسنتهم من اذاك وعبادة الاصنام فنجازيهم عليه فلا يغرنهم امهالنا اياهم اياما قلائل سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وكفى بهذا تسلية من رب الارباب الى عبده الاواب اولم ير الانسان انا خلقناه معطوف على قوله اولم يروا انا خلقنا لهم واسلوبها هو اسلوب سابقتها في التعكيس يعني انا كما تولينا احداث النعم ليكون ذريعة الى ان يشكر الانسان فجعلها وسيلة الى الكفران كذلك خلقناه من نطفة هي اخس الاشياء وامهنها ليخضع ويتذلل فاذا هو خصيم مبين اي مفرط في الخصومة ومظهر اياها غير مستحي من الله تعالى ففيه ايضا تسلية للرسول عليه السلام بتهوين ما يقولونه بالنسبة الى انكارهم الحشر وفيه ايضا تقبيح بليغ لانكارهم حيث انه عجب منه يعني انما ينكر الحشر ويخاصم مع مهانة الجبلة ومع مهانة في شيء في غاية الظهور والجلاء ما ابعد ذلك من العاقل روي ان ابي بن خلف اتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم بال يفتته بيده وقال اترى الله يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويبعثك ويدخلك النار فنزلت هذه الايات وقد يقال المعنى فاذا هو بعدما كان ماء مهينا مميز منطيق قادر على الخصام معرب عما في ضميره وضرب لنا مثلا اي شبهنا بالخلق وجعل قدرتنا قاصرة كقدرتهم ووصفنا بالعجز عن احياء الموتى ونسي خلقه العجيب وبداءه الغريب قال مستبعدا ابا بل منكرا له من يحيي العظام وهي رميم اي بالية ومفتتة ولم تلحق التاء لانه معدول عن فاعلة وكل

ما كان معدولا عن وجهه وحزنه كان مصروفا عن اعرابه كقوله تعالى وما كانت امك بغيا
حيث كانت مصروفة عن باغية او نقول هو فعيل بمعنى فاعل من رم الشيء فصار اسما بالغلبة
فلم يؤنث او بمعنى المفعول من رممته وفي هذه الاية دلالة على ان العظم فيه حيات فيؤثر فيه
الموت كسائر الاعضاء واعلم ان ارباب النظر والحجة استدلوا على حقية حشر الاجساد بان
عود البدن في نفسه ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بكل المعلومات فكان القول بالحشر
ممكنا والانبياء قد اخبروا عن وقوعه وفعليته والصادق اذا اخبر عن وقوع امر ممكن وجب
القطع بصحته وانما احتاجوا الى اثبات شمول القدرة والعلم لانه اذا علم جميع المعلومات علم اجزاء
تلك العظام النخرة والجلود الممزقة المتلاشية في اقطار الافاق واذا قدر على جميع المقدورات
كان قادرا على تمييز الاجزاء وجمعها واعادتها كما كانت اول مرة فسبحان من جلت حكمته ودقت
كلمته حيث اشار الى هذه المقدمات باسرها في جواب قولهم من يحيي العظام وهي رميم فان قوله
قل يدل على الاخبار عن الصادق اي قل ايها الصادق المصدق المشهود عندهم بالامين الثابت
نبوته بالبراهين القاطعة والحجج الساطعة وقوله يحييها الذي انشأها اول مرة يدل على شمول
القدرة لان المقتضي لقدرته هو ذاته المقدسة عن شوائب العجز المصحح للمقدورية هو الامكان
اللازم لماهية الممكن فاذا ثبت قدرته في البعض كالابتداء ثبت في الكل فيقدر على الاعادة ايضا
وقوله وهو بكل خلق عليم يدل على شمول علمه تعالى فاذا علم تفاصيل المخلوقات يعلم اجزاء
الاشخاص المتفتتة المتبددة والحاصل انه ان عجز تعالى عن احيائها واعادتها فاما لعدم
علمه بالاجزاء المتفرقة وهو باطل لانه بكل خلق عليم واما لعدم قدرته على جمعها وافاضة
الحيوة عليها وهو ايضا باطل لانه قدر على ما هو اقوى وابعد في تعلق القدرة عليه منه كيف
وهو الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فمن كان قادرا
على الجمع بين الضدين كان اقدر على احياء الموتى قال ابن عباس في البادية شجرتان يقال
لاحدهما المرخ وللاخرى العفار فمن اراد النار قطع منهما غصنين مثل السواك وهما
خضراوان يقطر منهما الماء فيسحق المرخ على العفار فيخرج منهما النار باذن الله تعالى
العرب تقول في كل شجر نار ولكن استمجد المرخ والعفار وقال الحكماء في كل شجر نار الا العناب
فلهذا يستعمله القصارون وهاتان المذكورتان لقدرة الله تعالى على حشر الاجساد معترفين
بما هو اعظم من ذلك لانك ان سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله احتج تعالى
عليهم بذلك تبكيتا لهم فقال منبها بالاستفهام التقريري اوليس الذي خلق السموات
والارض يعني ليسوا اشد خلقا من هذه الاجرام العظام والاجسام الجسام وقد

الاستمداد
ازوری
کرفتن

وقد خلقهن الله تعالى وهم يعترفون به اليس من خلقهن بقادر بالطريق الاولى على ان
يخلق مثلهم في الصغر والحقارة بالنسبة الى تلك الاجرام العظيمة والعدول عن الخطاب
الى الغيبة في مثلهم للتنبيه على انهم ليسوا بقابلين للخطاب والالزام والتبكيت حتى يواجهوا
بما يسكتهم اولئك كالانعام بل اضل وتبعيد لهم عن ساحة ان يختم الكلام بالخطاب معهم
ثم ان جميع السموات وافراد الارض مع انها متعددة مثل السموات كما قال تعالى خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن لان طبقات الارض متفقة الحقائق فكانها طبقة واحدة
بخلاف طبقات السموات فانها مختلفة الحقائق ولما لم يكن لهذا الاستفهام جواب
سوى الاقرار بالمنفي قال تعالى بلى اي بلى قادر على ذلك واعلم ان كلمة بلى من حروف التصديق مثل
نعم الا ان نعم يقع تصديقا للايجاب والنفي في الخبر والاستفهام جميعا بمعنى انها يقررهما فيهما
على حالهما كقولك لمن قال قام زيد او لم يقم زيد او اقام زيد او لم يقم زيد نعم اي الامر كما
اخبرت والحال كما سألت واما بلى فيختص بالمنفي خبرا واستفهاما على معنى انها انما يقع تصديقا
للنفي على سبيل الايجاب ولا يقع تصديقا للمثبت اصلا فلا يقال بلى في جواب قام زيد او اقام
زيد وانما يقال في جواب لم يقم زيد او الم يقم زيد لا بمعنى بلى قد قام ولهذا قيل قالوا بلى في جواب
الست بربكم من الارواح الظاهرة على ظهر آدم عند مسح جبرئيل عليه السلام مؤمن لانه في قوة بلى انت
ربنا وقائل نعم منها كافر لانه في قوة نعم لست بربنا وقد يستعمل نعم في العرف مثل بلى فيصح اهل
الشرع الاقرار انك اذا قلت نعم في جواب من قال اليس لي عليك كذا درهما حمل القاضي كلامك
على الاقرار والزمك اداء المقر به واستشكل بعض المحققين بان بلى اذا كانت لايجاب ما بعد
النفي لم يكن تصديقا لما سبقها بل تكذيبا لها فما وجه ادراجها في حروف التصديق وتسميتها
حرف التصديق اقول وجهه هو انها وان كانت تكذيبا للنفي لكنها تصديق للمنفي وكفى هذا
وجها للادراج والتسمية ثم صرح انه تعالى شديد الاقتدار على ذلك المقر به بكلمة بلى واسس بنيانه بقوله
وهو الخلاق العليم اي كيف لا يكون قادرا على ذلك وهو البالغ في الخلق نهايته وفي
العلم غايته اذ لا مؤثر في الوجود الا هو ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة تعالى شانه ولا ينافي
عموم قدرته شيء من الممكنات فان كل ما يمكن ان يوجد يصح منه تعالى ايجاده وتركه وهو معنى
القدرة عند المتكلمين وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه على ما زعمت الفلاسفة
فهو مختار في ايجاد ما يوجد لكن لا على النحو المتصور من اختيار المخلوق الذي هو تردد واقع
بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما بما يزيد فائدة او مصلحة يتوخاها
فمثل هذا يستنكر في حقه تعالى لانه احدى الذات واحدي الصفات دائم واحد وعلمه بنفسه

من الاشياء على واحد فلا تصح ان يتردد ولذا محاة حكمين مختلفين بل لا يمكن غيرها هو المعلوم
المراد في نفسه فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المتوهمين للناس وانما معلوم انه
سواء فكر وجودها او لم يعد تقسمه في عرصته علمه اذ لا وجود لامرتبة ترتيبا الا كمل منه
في نفس الامر وان خفي ذلك على الاكثرين فالاولوية بين الامرين يتوهم امكان وجود
كل منهما انما هي بالنسبة الى المتوهم المتردد واما في نفس الامر فالواقع واجب وما عداه
مستحيل الوجود وانما سمي القادر الا انه يوقع فعله على قدر علمه وارادته او قوته و
استطاعته ثم لما كان ههنا مظنة ان تعيس الجاهل المنكر الغايب بالشاهد والقادر
على الاطلاق بالعاجز المحتاج عقيب ماسبق من اثبات القدرة على خلق السموات والارض
وخلق مثلهن بقوله انما امره اي شانه وعادته تعالى اذا اراد شيئا اذا تعلقت ارادته
الازلية بوجود شئ ثم ان الشيئية على نوعين شيئية ثبوتية وهي ثبوت المعلومات في علم الله
تعالى متميزا بعضها عن بعض وهي على اقسام احدها ما يجب وجوده في العين كذات الواجب
سبحانه وثانيها ما يمكن بروزه من العلم الى العين وهو الممكنات وثالثها ما لا يمكن وهو الممتنعات
ومتعلق ارادة الله سبحانه وقدرته هو القسم الثاني دون الاول والثالث وشيئية وجودية
وهي وجودها خارج العلم والموجودات الخارجية من حيث تعلق القدرة باخراجها من العلم الى
العين لا يتعلق بها قدرة اخرى لاستحالة تحصيل الحاصل فانه تعلقت قدرة وارادة بها فباعتبار
اعدامها وايجادها بعد الاعدام في كل ان على القول بالخلق الجديد مع الانفاس كما هو مذهب
المحققين من الصوفية فذات الواجب تعالى وصفاته والممتنعات والموجودات الممكنة من حيث
انها تعلقت الارادة والقدرة بها مستثناة عقلا من الحكم على الله تعالى بانه اذا اراد شيئا
بوجوده وتحققه حسب ما تعلقت به ارادته والحاصل ان قدرته تعالى في الكمال بحيث لا يتابى عنهما
شئ من الممكنات وانما يتوقف تاثيرهما على مجرد تعلق الارادة فاذا تعلقت ارادته تعالى
بوجود ممكن فشانه ان يقول له كن فاذا قال الله كن فيكون فيوجد من غير امتناع وتوقف
وافتقار الى مزاولة اعمال واستعمال الات بخلاف ارادتنا الناقصة فان مجرد تعلقها بشئ
لا يوجب وجوده ما لم يحصل جميع ما يتوقف عليه من استجماع الشروط وارتفاع الموانع التي
من جملتها الارادة الازلية كما قال عز من قائل وما تشاؤن الا ان يشاء الله واعلم انهم اختلفوا
في هذه الكلام هل هو على حقيقته ام هو مجاز فذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد
اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل

عمل واستعمال الة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته
في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له
احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي
المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر فيتسلسل ولانه يستحيل
قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم
الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق
بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبالجملة لا يرد ان الخطاب بالامر
للمعدوم لا يصح اما على الاول فلانه لا امر ولا خطاب ههنا حقيقة بل هو تمثيل لسرعة الايجاد
واما على الثاني فلان خطاب التكوين لا يتوقف على الفهم والوجود على ان الممكنات باعتبار
وجوداتها العلمية قديمة موجودة في حضرة العلم ازلا وتسمى بالاعيان الثابتة فالمامور
وان كان معدوما في الخارج لكنه موجود علما فالمعنى ايها الموجود في العلم احدث في الخارج
قال المتالهون الامر امران ايجابي وايجادي فالايجابي صيغة افعل والايجادي كلمة كن اعني
سرعة نفوذ القدرة في المقدور فاذا توافق الامران بان يقال للعبد مثلا صل وتعلقت
القدرة بايجاد الصلوة فيه تحققت الطاعة والانقياد واذا تخالفا كما اذا لم تتعلق القدرة بايجادها
في هذه الصورة تحققت المعصية والمخالفة فان قلت اي سر في الامر بفعل ثم ايجاد الفعل المامور به
في بعض المامورين فيتصف بالطاعة وعدم ايجاده في بعض اخر فيتصف بالمعصية قلنا
ان الله سبحانه وتعالى هو الجواد المطلق والفياض بالحق لكنه ما يعطي الا ما يسأله القابل بلسان
الاستعداد والعباد متفاوتون في ذلك فبعضهم يسأله بلسان استعداده ايجاب الفعل
عليه وايجاده فيه وهو من جملة المطيعين وبعضهم يسأله بلسان استعداده ايجاب الفعل
عليه لا ايجاده فيه وهو من جملة العاصين فليست الطاعة والمعصية الا من مقتضيات
عين العبد التي هي من شئونات الذات الذي لا يفوز فيها جعل الجاعل وهذا هو سر القدر
الذي اذا ظهر في القيمة التي تبلى السرائر فيها لا يلومن احد الا نفسه ويضرب له المثل السائر
وهو يداك اوكتا وفوك نفخ وتفصيل المقام على وجه يتضح به المرام يتوقف على مقدمات
فاستمع لما نقول وهو ان القضاء عبارة عن الحكم الكلي الالهي على اعيان الموجودات باحوال
جارية واحكام طارية عليها من الازل الى الابد والقدر عبارة عن تفصيل هذا الحكم الكلي
بتخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان تقتضي استعداداتها الوقوع فيها وتعليق كل حال

من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو انه لا يمكن لعين من الاعيان
الثابتة ان يظهر في الوجود ذاتا وصفة وفعلا الا بقدر خصوصية قابليتها الاصلية واستعدادها
الذاتي وسر سر القدر هو ان الاعيان الثابتة ليست امورا خارجة عن ذات الحق سبحانه وتعالى
معلومة له ازلا ومتعينا في علمه تعالى على ما هي عليه بل هي نسب وشيونات ذاتية له تعالى فلا يمكن
ان يتغير عن حقايقها لانها ذاتيات له تعالى منزه عن قبول الجعل والتغير والتبديل والزيادة
والنقصان فاذا تمهد هذا فاعلم ان حكمه تعالى على الموجودات تابع لعلمه باعيانها الثابتة
وعلمه تعالى بتلك الاعيان تابعة لتلك الاعيان على معنى ان لا اثر للعلم ازلا في المعلوم باثبات
امر له لا يكون ثابتا او بنفي امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بالمعلوم على وجه يكون هو في حد
ذاته على ذلك الوجه فلا اثر ولا سراية للعلم في المعلوم بوجه من الوجوه والاعيان الثابتة
صور نسب وشيون ذاتية لحضرة الحق سبحانه والشيون الذاتية له تعالى مقدسة عن قبول
التغير ازلا وابدا فالاعيان التي هي اظلالها وصورها يمتنع ان يتغير عن الاحكام التي هي عليها
في حد انفسها فحكمه تعالى عليها ليس الا على مقتضى قابلياتها وموجب استعداداتها فكلها
يطلبونه بلسان الاستعداد من جناب الملك المنان يعطيه بلا زيادة ونقصان من
درجات السعادة ودركات النيران ثم لما تكلم كفار قريش في البعث وانكروه كل الانكار
حتى اتى احد منهم بعظم بال قائلا اترى ربك يا محمد يحيي هذا بعد ما رم واجاب الله سبحانه
عن ذلك بقوله قل يحييها الذي الاية وعقبه بقوله انما امره اذا اراد الاية ثم رتب عليه بالفا
قوله فسبحان الذي تاكيدا وتقريرا اي اذا تقرر هذا فسبحان من بيده واعلم ان اليد
قد وردت بمعنى الملك يقال الملك الرجل هو ملك يمينه وبمعنى الجارحة وبمعنى الصلة والبركة
والنعمة والحفظ والنصر وجاءت بمعنى القدرة كقوله تعالى اولي الايدي والابصار واختلفوا
في يد الله فقال بعضهم المراد ذاته تعالى وبعضهم جعلها بمعنى نعمة تعالى وبعضهم اوله بملكه
وبعضهم بقدرته وهو المناسب ههنا اي بقبضة قدرته ملكوت كل شيء وهو فعلوت
من الملك كالجبروت والرغبوت ولا يطلق الا على الامر العظيم وقيل المراد عصمة كل شيء من
ملكت العجين اذا احكمت عجنه وقويته بذلك لانه القدرة على المملوك والملك ادنى من قوام
الامور هذا وعند الصوفيين ملكوت الشيء حقيقته المجردة اللطيفة الغير المقيدة بقيود
كثيفة شخصية جسمانية ويقابله الملك بمعنى المادة الكثيفة المقيدة بالقيود اي سبحانه من
بيده مبداء سلسلة الحقايق المجردة المتدرجة في النقصان وقبول الكثافة بسبب الورود
على العوالم المترتبة المتنازلة والانصباغ باحكام تلك العوالم الى ان انتهى اخر السلسلة الى

الى عالم الاجسام الكثيفة التي في سلسلة نظام الوجود اسفل السافلين كما قال تعالى لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين ثم انه لا بد للانسان بل لكل
شيء ان يرجع عوده الى بدائه كما قال تعالى واليه اي لا الى غيره ترجعون فتخصيص رجوع
المشركين بالذكر مع رجوع الكل للدلالة على غضب شديد وتهديد عظيم لما قالوا
من يحيي العظام وهي رميم ولهذا ايضا اجاب النبي عليه السلام ابيا عن هذا القول بقوله
نعم ويبعثك ويدخلك النار فانظر الى هذه السورة الكريمة كيف اشتمل على حسن الفاتحة
والخاتمة حيث اكمل فواتحها على امهات مسائل اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته
والنبوة والمعجزة وكيفية دعوة الامة من استعمل الرفق وبيان خاتمة السعداء والاشقياء
واثبات القضاء والقدر وان الكائنات كلها واقعة بقدرته واحاط بها علما وان افعال
العباد مخلوقة له تعالى وبيان امارات الساعة وحشر الاجساد والحضور في الموقف
والعرصات للجزاء والحساب ففريق حينئذ في الجنة وفريق في السعير ثم اورد قوله
انما امره اذا اراد شيئا الاية كالعلة لكل المذكورات وجعل قوله فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شيء كالختم له لاشتماله على اسرار عجيبة يتحير فيها الافهام ويكل عن شرحه
الالسن والاقلام فسبحان من دقت كلمته وجلت حكمته هذا اخر ما اردناه جمعه
من الفوايد ونظمه من الفوايد مع توزع البال وتشتت الاحوال وتفاقم الاحزان
والمحن وتكاثر الافزاع والفتن نسأل الله ان يتفضل علينا بحسن الخاتمة ويعصمنا
عن صرصر البليات العاتية تم على يد مؤلفه الجاني محمد امين الشرواني يوم الثلثاء
السابع والعشرين من شهر صفر ختم
بالخير والظفر سنة خمس عشرة
والف بحرمة آمد لا ازال
محط الرجال اهل الفضل
من كل عالم وعابد فلله الحمد
من كل حامد وكل الرحل
افضل الصلوة
ما ابتلت الخواجد
تم

Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No. : 1824
Yeni Kayıt No. : 1488/10
Tasnif No. : 297.1

الفاضل سنان چلبی

قال القاضي في سورة الاعراف في تفسير قوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وفي خلق الاشياء
مدرجا مع القدرة على ايجادها دفعة دليل للاختيار واعتبار للنظار رفيق عليه هذا اعتراض ظاهر فانه يجوز ان يكون الفاعل
موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بشرايط توجد وقتا فوقتا قوله واعتبار للنظار
فيه ان ذلك يتوقف على ثبوت تقديم خلق الملائكة على خلق السموات والارض و
ذلك اني يثبت انتهى اقول لايرد شيء منها اما الاول فلانه مبني على الغفلة
عن قوله مع القدرة على ايجادها دفعة وبيانه ان الفاعل اذا كان مختارا يتوقف وجود
المعلول على تعلق الارادة به فهو جزء العلة التامة فيجوز ان يتخلف المعلول عن
الفاعل المستقل بالتأثير لانتفاء تعلق الارادة فلا يلزم من قدمه قدم المعلول
واما اذا كان الفاعل موجبا اي مقتضيا لفيضان الوجود على قابل استعداده فان
كان المعلول تام الاستعداد في ذاته كالكبريت بالنسبة الى النار فيجب وجوده ويمتنع
تخلفه والا لزم التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل قدمه والاجرام
الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة وان توقف تمام استعداده على امر متجدد فما لم
يحصل ذلك الامر يمتنع ايجاده كالخشب الرطب فانه ما لم ييبس يمتنع ان يحرقه
النار والحوادث اليومية من هذا القبيل عند الفلاسفة ولهذا اثبتوا برزخا بين عالمي القدم
والحدوث ليتأتى ربط الحوادث بالمبادي القديمة بذلك صورة كون الفاعل موجبا وتوقف
وجود معلوله بشرايط متعاقبة يمتنع الايجاد دفعة فاذا كان ايجاد هذه الاشياء
المبني على عدم التوقف على شيء آخر اصلا دفعة مع الخلق التدريجي المستلزم لتأخر
وجود المعلول عن وجود الفاعل لا يجامع الوجوب المستلزم لامتناع ذلك التأخر
ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التأخر واما الثاني فلان الايجاد التدريجي للاشياء عبارة
عن ايجادات يتعلق كل منها بشيء فيدل على تعلق العلم والقدرة والارادة بكل منها
تفصيلا بخلاف الايجاد الدفعي للاشياء فانه ايجاد واحد متعلق بالمجموع فيدل على تعلق
ما ذكر بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا واستوضح ذلك من الفرق بين ضرب الخاتم على
نحو القرطاس وبين ان تكتب تلك الكلمات فانك في الصورة الثانية تتخيلها
كلمة فكلمة بل حرفا فحرفا وتريدها كذلك فتوقعها في الصحيفة بخلاف الصورة الاولى فانك
فيها تتخيلها جملة وتريدها ايضا كذلك وتفرزها فرزا واحدا فتوجد دفعة فالنظار يعتبرون
من الخلق التدريجي الى شمول علمه وارادته وقدرته للاشياء تفصيلا فانه سبحانه من
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وايضا قالوا اذا فعلنا شيئا

بالاختيار تصورناه اولا ثم اعتقدنا له فائدة ما غايته ثم يحصل لنا اليه حالة شوقية ثم
يحصل لنا حالة وميلان نفساني هي الارادة ثم تنبعث القوة الباعثة القوة المحركة
للاعضاء نحو ايجاده فيحصل لنا ذلك الشيء فلكل واحد من تلك الامور الحقيقية المتغايرة
دخل في وجود ذلك الشيء ثم قالوا الحكماء لابد في صدور الافعال الاختيارية فينا من
هذه الامور كذلك لابد في صدور الافعال الاختيارية للواجب تعالى منها سوى ما يكون
ممتنعا في حقه تعالى اعني الحالة الشوقية فاثبتوا له تعالى علما وارادة وقدرة زائدة على ذاته
وفائدة لافعاله واستدلوا على ذلك من كونه مختارا فالخلق التدريجي لما كان دالا
على الاختيار الدال على ما ذكر صدق ان فيه اعتبارا للنظار فاعتبروا يا اولي الابصار
الى مراتب الرجال من نتائج الافكار تمت ثم في قوله تعالى وتعلق الارادة باحد ابنائها
بالذات الى قوله بالتبع وبيانه ان الله تعالى واجب الوجود منبع كل كمال ومبعد عن كل
نقص وزوال وقد تقرر ان العلة لابد ان يكون لها خصوصية ومناسبة مخصوصة
بالمعلول لا يكون تلك المناسبة بالنسبة الى غيره حتى يترجح هو دون غيره ومقتضى
الوجوب انما تناسب الوجود وكل ما هو خير واما العدم وكل ما هو شر فمن مقتضى
الفطرة الامكانية وينافي وجوب الوجود فكل موجود اما خير محض او مشتمل على
شر قليل يرتكب لاجل الخير الكثير لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يساعده
الحكمة كقطع العضو الملدوغ لاجل صحة باقي الاعضاء فانه لا يتركه العاقل فصانع
العالم لكونه حكيما يتعلق ارادته بمثل هذا الوجود من جهة نفعه الكثير ويتعلق
الارادة بتبعيته في ضمنه بذلك الشر القليل الذي لا ينفك عن ذلك الموجود
فالكل وان كان من الله لكن الشر ليس اليه كما نطق به افضل من اوتي الحكمة
وفصل الخطاب حيث قال الخير كله لديك والشر ليس اليك وفي قوله
تعالى ولئن اذقناه نعماء من بعد ضراء مسته اشارة الى هذا ايضا وقد قال تعالى
حكاية عن الجن ايضا وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم
رشدا حيث نسبوا ارادة الرشد الى الرب دون ارادة الشر وبهذا ظهر
سر قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
بعد قوله تعالى قل كل من عند الله فان قلت ما النفع في وجود ابليس الذي
هو شر محضا قلت قالوا النفع صرف وجوه الناس الى عمارة دار الدنيا
ولولاه لخربت الدنيا واختل نظام العالم ولم تخرج هذه المراتب الامكانية الى

خاتمة الكتاب رسالة

الفعل ولم يتميز الخبيث من الطيب وقال حجة الاسلام لولا صرف وجوه العلماء
الى طلب الدنيا وحب الجاه والمال الحرام لبقيت هذه العلوم في الغوغاء ولم يتفرغوا
من العبادة لتحصيلها وتدوينها فان قلت يلزم ان لا يكون ارادة الله متعلقة
بهلاك قوم نوح وعاد وثمود مثلا بالذات قلت الامر كذلك فان بقاءهم كان
يؤدي الى فساد الارض لان الاخلال بالشرايع والاعراض عنها مما يوجب الهرج
والمرج ويخل بنظام العالم صرح به القاضي في سورة البقرة فتعلق الارادة اولا
وبالذات هو ابقاء نظام العالم الا انه اقتضى ذلك هلاكهم فاريد هلاكهم لا لذاته فان
قلت كثرة الوقوع تلايم اداة التحقيق واما تعلق الارادة باحداثها بالذات
فما الاوجه للتعليق بها قلت وجهه ان ذلك التعلق يستلزم قطعية الوقوع
بدليل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون واما التعلق بالتبع فهو كلا
تعلق فيلايم التردد والمشكوكية وكفى هذا القدر نكتة ثم قوله تعالى في سورة هود
وتمت كلمة ربك لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وفي سورة السجدة ولكن حق القول مني لاملان
جهنم من الجنة والناس اجمعين مستشكل فيه بانه بظاهره يقتضي دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الاثار
والاخبار وساير الآيات خلافه وكان القاضي اشار الى دفعه حيث قال في تفسيره ما في سورة هود اي من
عصاتهما اجمعين او منهما اجمعين لا من احدهما فنبه على ان فائدة لفظ اجمعين اما استغراق افراد العصاة
وشمولها بتقدير المضاف واما بيان ان الداخلين في جهنم ليسوا مقصورين على احد الفريقين وهذا
لا يقتضي شمول افراد كلا الفريقين لكن يرد على الاخير انه مبني على جواز وقوع اجمعين تاكيدا للمثنى وذا خلاف
ما صرحوا به واجاب بعض المتفرعين بان ذلك لا يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملا به جهنم كما اذا قيل ملأت
الكيس من الدراهم فانه لا يقتضي دخول جميع الدراهم فيه ورده العلامة الدواني بانه نظير ان يقال ملأت
الكيس من جميع الدراهم وهو بظاهره يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في البحث ثم قال
والحق في الجواب ان يقال المراد بلفظة اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع الافراد كما اذا
قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي الا ان يكون فيه شيء من كل صنف من الاصناف
لا ان يكون فيه جميع افراد الطعام وكقولك امتلأ المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك ان يكون
في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون من كل صنف فرد وذلك ظاهر وعلى هذا النظر فائدة لفظ اجمعين
اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون النار اقول فيه بحث لانهم صرحوا بان فائدة التاكيد
بكل واجمعين دفع توهم عدم الشمول والاحاطة بجميع الافراد وما ذكره من المثاليين انما يشا شمول
الاصناف فيه من اضافة لفظ الجميع الى الاصناف كيف ولو قيل ملأت الجراب من جميع الطعام باسقاط

لفظ

لفظ الاصناف كان الكلام فيه كالكلام في البحث ثم ان ما ذكره من انه رد على اليهود وغيرهم في زعمهم انه
انه لا بد خلوه النار غير صحيح لان اليهود قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة فكيف يزعمون انهم لا يدخلونها
اصلا واجاب بعض المحققين ايضا بانه كقولهم ملأت الكيس من الدراهم والدنانير جميعا في انه لعموم
الانواع لا لعموم الافراد فالمعنى لاملانها من ذينك النوعين جميعا ولا يلزم دخول كل فرد فرد منهما في جهنم
اقول ما ذكره من المثال ايضا يقتضي بظاهره شمول الافراد فالكلام فيه كالكلام في البحث على انه فرق بين
لفظ جميعا ولفظ اجمعين فانهم صرحوا بان التاكيد باجمعين لشمول الافراد واما لفظ جميعا فبمعنى
مجتمعا ويكفي في اجتماع النوعين تحقق بعض الافراد من كل منهما فتبصر واقول الحق في الجواب تخصيص
الجنة والناس باتباع ابليس لقوله تعالى في سورة الاعراف وسورة ص لاملان جهنم منك وممن تبعك
منهم اجمعين فاللازم دخول جميع تابعيه في جهنم ولا محذور فيه فان القران يفسر بعضه بعضا ولقد
كنت كتبت هذا الجواب في سالف الزمان قبل هذا بسبع سنين ثم ظفرت الان بنص عليه في
تفسير العلامة ابي السعود رحمه الله الودود فحمدت الله وشكرته على هذا التوارد واقول على مذاق المتالهين
تفسير الاية في بعض بطونها ان المراد من الجنة والناس الذين بقوا في مرتبة الجنية والانسية حيث انغمسوا
في ظلمات الطبيعة وانتكسوا في قعر الاجرام العنصرية ولم يرتقوا الى العالم العلوي ولم يلتحقوا بالملا الاعلى
والملا الطاهر اطمانوا بالحياة الدنيا ورضوا بها وانسلخوا عن عالم المجردات وهم المشركون الذين قيل
فيهم انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام الاية فانهم لا يستاهلون دار القدس وقرب جوار
ولهذا ترى الله عز وجل يذم الانسان ويدعو عليه كما قال قتل الانسان ما اكفره وفي موضع ان
الانسان لربه لكنود وفي موضع اخر ان الانسان لظلوم كفار وقال ايحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه وقال في اخر وكان الانسان اكثر شيء جدلا الى غير ذلك من الآيات ويدل على هذا
المعنى ايضا قوله تعالى فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم وما نحن بمسبوقين
فانه وقع بعد قوله تعالى ايطمع كل امرئ منهم ان يدخل جنة نعيم كلا انا خلقناهم مما يعلمون قال القاضي المعنى
انهم مخلوقون من نطفة قذرة لا تناسب عالم القدس فمن لم يستكمل بالايمان والطاعة ولم يتخلق
بالاخلاق الملكية لم يستعد دخولها وقال بعض المحققين فعلى هذا قوله تعالى بعده فلا اقسم برب المشارق
الاية يجري مجرى الجواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا كان المخلوق من ماء مهين لا يستاهل جوار رب العالمين
اذ ما للتراب ورب الارباب فكيف يدخل المؤمنون جنة النعيم فقيل نبدلهم نشاة خيرا من هذه النشاة
كما قال وننشئكم فيما لا تعلمون فيستاهلون لدار القدس كما قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا فمن لم يلحقه ذلك التبديل وبقي في رجس البشرية فاولئك هم
دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار تم قوله تعالى في سورة هود وهو الذي خلق

السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء، قال القاضي في تفسير وكان عرشه على
الماء، قبل خلقهما لم يكن حايل بينهما لا انه كان موضوعا على متن الماء، ثم قال واستدل به على
امكان الخلاء، وان الماء، اول حادث بعد العرش من اجرام هذا العالم انتهى قال الفاضل ابو السعود
تغمده بغفرانه الملك الودود في تفسير ذلك القول ليس تحته شيء غيره سواء كان بينهما فرجة
او كان موضوعا على متنه كما ورد في الاثر فلا دلالة فيه على امكان الخلاء، كيف لا ولو دل لدل على
وجوده لا على امكانه ولا على كون الماء، اول ما حدث في العالم بعد العرش وانما يدل على ان خلقهما
اقدم من خلق السموات والارض من غير تعرض للنسبة بينهما انتهى اقول قد تقرر في علم الابعاد
والاجرام ان ليس لمجموع كرات العناصر بالنسبة الى الفلك الاعظم الذي هو المراد بالعرش قدر
محسوس فلا يتصور كونه موضوعا على متن كرة الماء، فان ذلك انما يكون اذا كان عظم كرة
الماء، بحيث يملأ جوف العرش مماسا لمحدبه مقعره والا لم يكن موضوعا على متنه الذي هو
عبارة عن السطح المحدب بل اما ان لا يتماسا او يتماسا بنقطة على ما يشهد به التخيل
الصحيح وكيف يتصور كونه ما لا له وهو الآن لم يمتلئ الا بالسموات السبع والكرسي
والعناصر بكليتها فان قلت لعل الماء، كان في ابتداء الخلقة على هذا المقدار الصغير الذي
الآن عليه فتخلخل الى حيث ملأ جوفه لامتناع الخلاء، فلما خلق ساير الاجرام العلوية و
السفلية عاد بطبعه الى مقداره الصغير قلت التخلخل عبارة عن ازدياد مقدار الجسم
من غير ان ينضم اليه شيء فيستدعي حركة اينية ويستدعي وجود فضاء خال عن الشاغل
وهو المراد بالخلاء، فان قلت فليكن في ابتداء الخلقة عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش
فتكاثف بعد خلق ساير الاجسام الى هذا المقدار الصغير الذي الآن عليه قلت التكاثف
الذي هو عبارة عن انتقاص مقدار الجسم من غير ان ينتقص منه شيء سببه على ما تقرر عند
هم امران احدهما التخلخل السابق العارض له بما يوجبه فاذا زال ذلك العارض عاد
بطبعه الى مقداره الاول كما في المد والجزر وفي الصورة المذكورة لا يتصور هذا لان المفروض
انه خلق ابتداء، عظيم المقدار بحيث يملأ جوف العرش فكيف يتصور ان يتخلخل لعارض
حتى يعود عند زواله الى مقداره الطبيعي الصغير وهو ظاهر وثانيهما الانجماد بالبرودة
الشديدة وهذا ايضا لا يتصور ههنا اما اولا فلان الماء، المنعقد جدا وان كان اصغر
مقدارا منه غير منعقد لكنه لا الى مرتبة لا يكون له قدر محسوس بالنسبة الى مقداره
الاول بل يقرب منه في الحس كما يشاهد في المياه المنعقدة جدا ولا قدر لكرة الماء،
الموجود الآن بالنسبة الى العرش وهذا مثل ان ينعقد البحر فيصير مثل العدس ولا يلتزمه
عاقل

عاقل واما ثانيا فلان كرة الماء، على ما يشاهد غير منجمدة بل باقية على طبعها من السيلان والميعان
فان قلت بقي على تقدير كون الماء، في ابتداء الخلقة عظيم المقدار مالئا لجوف العرش احتمال
آخر وهو ان ينفرز بعض اجزاء هذه الكرة العظيمة ويجعل مادة لساير الاجرام السماوية والارضية
كما في صورة انقلاب الماء هواء، وارضا ويؤيده ما ورد في الاثر من ان العرش كان قبل خلق السموات
والارض على الماء، ثم انه تعالى احدث في الماء، اضطرابا فازبد فارتفع منه دخان فاما الزبد فبقي على وجه
الماء، فخلق فيه اليبوسة فجعل ارضا واما الدخان فارتفع وعلا فخلق منه السموات وقوله تعالى
ثم استوى الى السماء، وهي دخان مؤيد لهذا ايضا قلت هذا الاحتمال ايضا غير واقع اما على
تقدير تركب الجسم من الهيولى والصورة على ما هو مذهب الحكيم فلان هيولى العناصر وان
كانت واحدة بالشخص قابلة لان يتوارد عليها صور العناصر بواسطة استعدادات متعاقبة
تعرض لها الا ان هيولى كل فلك مخالف بالحقيقة لهيولى فلك آخر لا تقبل الا الصورة التي
حصلت فيها واما على تقدير تركبه من الجواهر الفردة على ما هو مذهب المتكلمين فلانها
متخالفة الحقايق عند محققي المتكلمين على ما صرح به فما يتركب منه الماء، لا يجوز ان يتركب منه ساير
الاجسام واما ما ورد في الاثر ودل عليه الآية ايضا من جعل الدخان المرتفع من الماء، مادة
للسموات فمصروف عن ظاهره اذ الدخان هو اجزاء، نارية خالطتها اجزاء، صغار ارضية
تلطفت بالحرارة ولا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر فقبل خلق السموات والارض
بما فيهما لم يكن نار وارض حتى يتولد الدخان وكذا ان اريد بالدخان البخار لانه اجزاء مائية
مازجتها اجزاء، صغار هوائية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس فحيث لا هواء،
فلا بخار ولهذا قال القاضي في تفسير قوله تعالى وهي دخان امر ظلماني ثم قال ولعله اراد به
مادتها والاجزاء، المتصغرة التي ركبت منها اشارة الى مذهبي الحكماء، والمتكلمين و
ظهر بما ذكرنا ان ما ورد في الاثر لا يؤيد كون العرش موضوعا على متن الماء، بل يؤيد ان
لا يكون بينهما حايل اذ ارتفاع الدخان والبخار يستدعي وجود فضاء، تتحرك فيها تلك الاجزاء،
وفي صورة كون العرش موضوعا على متنه ملتصقا به لا يمكن ان يتصعد عنه كما لا يخفى
يشهد به التخيل السليم وبما فصلنا ظهر انه يجب ان يفسر قوله وكان عرشه على الماء،
بما فسره به القاضي ولا مجال لكونه موضوعا على متنه فيتم الاستدلال واما انه لو دل لدل
على وقوعه لا على امكانه ففيه ان الوقوع ادل دليل على امكان الشيء ومثل هذا الاستدلال
شايع ذايع لا يخفى على من تتبع واما ان المراد بالامكان الوقوعي او الخلاء الوقوعي فكلا
اذ النزاع في الامكان لا الوقوع قيل قال الاصم هذا كقولهم السماء، على الارض وليس

فائدة سعدي

ذلك على سبيل كون احديهما ملتصقا بالآخر فيكون معنى قول المص لم يكن حايل محسوس بينهما فالماء
بين السماء والارض حايلا هو الهواء لكن لما لم يكن محسوسا لم يعد حايلا انتهى ولا يخفى ان
هذا لا يصلح ان يكون معنى قول المص اذ هذه الفوقية كان قبل خلق جميع اجرام هذا العالم فعلى تقدير
عدم الالتصاق لا يتصور هناك حايل اصلا ولو غير محسوس واما وجه دلالة الآية على ان
الماء اول حادث بعد العرش فلان كل جسم بسيط فله مكان طبيعي وان المكان من لوازم وجود
الجرم فان الفاعل اذا اوجد الجسم اوجده لا محالة في مكان هو حوايه والمكان للخفاف من الاجسام هو الفوق
وللثقال التحت وتحدد الجهات انما هو بالفلك الاعظم فوجود الماء في جوف العرش يتوقف على وجود مكانه
المتوقف على وجود العرش فيتاخر عنه حدوثا فان قلت جميع ما ذكرت في هذا التفصيل مبني على
كون اجرام هذا العالم كرات محيطة بعضها ببعض ولعلها اجسام مسطحة مستوية مبسوطة
بعضها فوق بعض كفرش مبسوطة كذلك ويؤيده قوله تعالى وهو الذي مد الارض قالوا اي
بسطها طولا وعرضا قلت كون هذه الاجرام كرية الاشكال مما يشهد به الحس والارصاد
ودل عليه الامارات والعلامات من غير اختلال مما ثبت من القواعد الشرعية والعقايد الدينية
كيف وبعض المسائل الشرعية يبتني عليها كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع
وسمت القبلة واوقات الصلوات وانتفاء وقت العشاء في بعض المواضع وغير ذلك واما
قوله تعالى وهو الذي مد الارض فقد قال الامام الرازي في تفسيره ثبت في الدليل ان الارض كرة
ولا ينافي ذلك قوله تعالى مد الارض لان جميع الارض جسم عظيم والكرة اذا كانت في غاية الكبر كان
كل قطعة منها يشاهد كالسطح ولقد اطنبنا الكلام لما اقتضاه تحقيق المقام فلا تجعلني
هدف الملام ولقد كتبنا في سالف الزمان على هذا المقام الا انه لم يبلغ الكلام فيه مرتبة
كمال الصفو لان الامور مرهونة باوقاتها تم تم التحرير بعون الفاضل الخبير قوله تعالى في سورة هود ولقد
ارسلنا موسى باياتنا وسلطان مبين الى فرعون وملائه الآية جوز القاضي ان يكون المراد
بالآيات التورية اجمع الناظرون فيه على انه غير صحيح لما علم من ان التورية نزلت بعد هلاك
فرعون وقد صرح به القاضي ايضا في سورة المؤمنين في تفسير قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب
لعلهم يهتدون حيث قال لا يجوز ارجاع الضمير الى فرعون وملائه لنزول التورية بعد هلاكهم
اقول يمكن تصحيحه اما اولا فبما صرحوا من جواز ارجاع الضمير وتعلق الجار ونحوه الى المطلق
المذكور في ضمن المقيد فقوله الى فرعون يجوز ان يتعلق بالارسال المطلق لا المقيد بكونه بالتورية
واما ثانيا فلان موسى عم كما ارسل الى الفراعنة ارسل الى بني اسرائيل ايضا فيجب ان يحمل ملاء فرعون
على ما يشملهم فيجوز ان يحمل الكلام على التوزيع على معنى ارسلناه الى فرعون بسلطان مبين

سورة الانفال

والى ملائه بالتورية فيكون لفا ونشرا غير مرتب تم ٥٥ قوله تعالى في سورة الانفال ذلك بما قدمت ايديكم
وان الله ليس بظلام للعبيد قال صاحب الكشاف اي ذلك العذاب بسببين بسبب كفركم ومعاصيكم
وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين انتهى وغرضه
توجيه الآية على وجه يفيد وجوب تعذيب الكفار والعصاة على ما هو مذهب المعتزلة ووجه الافادة ان
التعذيب لما علل بنفي الظلم افاد انه لولا نفي الظلم بان كان ظالما لامكن ترك التعذيب لكنه غير ظالم فيمتنع تركه فيجب
والقاضي اشار الى الرد على الكشاف حيث قال قوله تعالى وان الله ليس بظلام للعبيد عطف على ما للدلالة على ان
سببيته مقيدة بانضمامه اليه اذ لولاه لامكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم لا ان لا يعذبهم بذنوبهم فان ترك التعذيب
عن مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى ينتهض نفي الظلم سببا للتعذيب وتوضيحه ان الاجمال لجعل نفي الظلم سببا
للتعذيب كما فعله صاحب الكشاف لانه يستلزم ان يكون ترك التعذيب من مستحقه ظلما وليس كذلك بل سبب التعذيب
الذنوب المكسوبة لكن بملاحظة نفي الظلم عنه تعالى اذ لولاه بل كان ظالما لامكن التعذيب بدون الذنب وهو ينافي
السببية لما تقرر عندهم من انه يمتنع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه لانه امكن ترك التعذيب بذنوبهم على
ما زعمه لان ترك تعذيب المذنب ليس بظلم لا عقلا ولا شرعا وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ليس مرادهم لما ان
امكان تعذيبه تعالى لعبيده بغير ذنب بل وقوعه لا ينافي كون تعذيب هؤلاء الكفرة المعينة بسبب ذنوبهم
حتى يحتاج الى اعتبار عدمه معه نعم لو كان المدعي كون جميع تعذيباته تعالى بسبب ذنوب المعذبين لاحتيج
الى ذلك انتهى ووجه الاندفاع انه قد ظهر ان امكان التعذيب بدون الذنب ينافي سببية الذنب
فكيف يكون الذنب سببا لتعذيب هؤلاء الكفرة ثم يتفق وجوده مع المسبب وهو لا يستلزم السببية
على ما تقرر في محله على ان كون جميع تعذيباته تعالى بسبب الذنب وان لم يكن هو المدعي لكنه موقوف عليه
لما هو المدعي لاشتراط كلية الكبرى فان المدعي كون تعذيبه تعالى لهؤلاء الكفرة بسبب ذنوبهم
فينتظم الدليل هكذا تعذيب هؤلاء الكفرة تعذيب من الله تعالى وكل تعذيب من الله بسبب ذنوب المعذبين
حتى ينتج ان تعذيبه تعالى اياهم بسبب ذنوبهم فحاصل الرد على الكشاف ان نفي الظلم ليس سببا مستقلا
للتعذيب كما زعمه فلا يتم ما بناه عليه من وجوب التعذيب بل هو مصحح لسببية ما قدمت فهو علة
لعلية العلة لا علة اخرى فان قلت هذا مناف لما اسلفه في سورة آل عمران حيث جعل هناك نفي الظلم
سببا وقال وسببيته من حيث ان نفي الظلم يستلزم العدل المقتضي لاثابة المحسن ومعاقبة المسيء
فالقاضي مؤاخذ بما قدمت يداه قلت لم يجعل هناك نفس نفي الظلم سببا بل معناه المجازي اعني
العدل اللازم له كانه قيل وان الله عادل صرح به في الكشاف فالذي نفى عنه السببية في سورة
الانفال هو المعنى الحقيقي لنفي الظلم والذي اثبت له السببية في سورة آل عمران هو المعنى
المجازي له فلا يتوارد النفي والاثبات على شيء واحد فان رفع الكل ضعيف الى التوجيه في

فى كل موضع الى توجيه غير الآخر باعتبار المعنيين ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة اعترض عليه هناك بان فساده
ظاهر فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم شرعا ولا عقلا حتى يتشبث بنفى الظلم سببا
للتعذيب جسما ذكره القائل فى سورة الانفال انتهى نعم للقائل ان يقول ان صاحب الكشاف
ايضا اراد بنفى الظلم حيث جعله سببا للعدل اللازم له كيف وقد صرح فى سورة آل عمران بان معنى كونه
غير ظلام للعبيد انه عادل عليهم واشار اليه فى سورة الانفال ايضا حيث قال لان تعذيب الكفار
من العدل وبه يحصل توجيه الآية على مذهبه لان العدل واجب عندهم فيجب التعذيب فلا يتم رد القاضى
عليه لابتنائه على جعل نفى الظلم سببا فان قلت لا نم ان نفى الظلم يستلزم العدل لانهم صرحوا بانه
يقال لا عادل ولا جاير لمن اتصف بحالة متوسطة بينهما قلت العدل هو التوسط بين الظلم و
الانظلام على ما صرحوا به فالمتصف لا عادل ولا جاير فاذا لم يكن الله ظالما يستحيل ان يكون منظلما
فيكون عادلا لانحصار الافراد ان نفى الظلم عنه تعالى يستلزم العدل فان قلت اليس القول باقتضاء العدل
اثابة المحسن وعقاب المسئ مخالفا لمذهب اهل السنة وقولا بوجوب الاثابة والعقاب على
ما هو مذهب المعتزلة قلت فرق بين الاستلزام والاقتضاء فان الاستلزام لكونه عبارة عن
امتناع الانفكاك يمتنع فيه وجود الملزوم بدون اللازم بخلاف الاقتضاء فانه يمكن وجود المقتضى
بدون مقتضاه فلذا عدل القاضى فى العدل عن الاستلزام الى الاقتضاء حيث لم يقل نفى الظلم
يستلزم العدل المستلزم للاثابة اى بل قال يستلزم العدل المستلزم اى كيف والعدل لا يجب
على الله لانه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو وجب لم يمكن ان يجامع قبول
التوبة والعفو فاذا لم يكن العدل واجبا فما ظنك بمقتضاه كما ان الكتابة يقتضى حركة
الاصابع الا ان الكتابة لا تجب على الكاتب حتى يجب عليه ان يحرك اصابعه فان قلت
يرد على قوله فان ترك التعذيب من مستحقه ليس بظلم انه اذا لم يكن ظلما كان عدلا واذا كان عدلا
كان مقتضيا للاثابة والعقاب فينتج ان ترك التعذيب من مستحقه اذا لم يكن ظلما كان مقتضيا
لتعذيب المستحق وهو سفسطة ظاهرة قلت لا يلزم من عدم كونه ظلما كونه عدلا فان ترك
زيد ليس بظلم ولا يلزم منه كونه عدلا والسر فيه ان عدم اتصاف شئ باحد الضدين لا
يستلزم اتصافه بالضد الآخر فيما لا واسطة بينهما لان عدم صدق احد الضدين وحمله
بالمواطأة على شئ لا يستلزم صدق الضد الآخر وحمله عليه بالمواطأة فان قلت قوله اذ
لولاه لا مكن ان يعذبهم بغير ذنوبهم يوهم ان التعذيب بغير ذنب ظلم وهو مخالف لمذهب
الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء قلت هو ليس
بظلم شرعا لانه ليس بتصرف فى حق الغير لكنه ظلم عقلا لانه لا يستحسن العقل تعذيب غير
المذنب

المذنب بخلاف ترك تعذيب المذنب اذ لا ظلم فيه لا شرعا ولا عقلا كما صرح به وفيه اشارة الى ما ذكرنا
وبهذه التحقيقات اندفعت الاعتراضات التى كنا اوردناها على هذا المقام فى سالف الزمان فى
رسالة مفردة كما لا يخفى على الناظر فيها فان قلت فى بالك تسأل تارة وتجيب اخرى قلت
اما سمعت ان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا او سائل يهدم وضعا حسبما يقتضيه المقام
ويجر اليه الكلام والحمد لله الملك العلام قوله تعالى فى سورة الانفال ولو علم الله فيهم
خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وقد يستشكل فى الآية الكريمة بوجهين احدهما
انها اوردت على هيئة قياس اقترانى شرطى فينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا محال لان
علم الله تعالى فيهم خيرا يوجب انقيادهم وعدم توليهم لوجوب كون علمه تعالى بالاشياء مطابقا لما
عليه الوجود فى نفسه وثانيهما ان كلمة لو انما يستعمل فى المشهور لبيان سببية انتفاء
المقدم لانتفاء التالى فى الواقع بعد كون كلا الانتفائين معلوما للمخاطب فالشرطية الثانية
تفيد انهم ما تولوا لانه تعالى ما اسمعهم ولا شك ان انتفاء التولى خير وقد دلت الشرطية الاولى
بمنطوق ذلك الاستعمال على انه لا خير فيهم فآخر الكلام يناقض اوله والقاضى رحمه الله اشار
فى تفسير الآية الى دفع كلا الاشكالين اما الاول فتقييده مقدم الشرطية الثانية بقوله وقد
علم ان لا خير فيهم فاشار بذلك الى ان الاسماع الواقع تالى الاولى غير الواقع مقدما فى
الثانية فلم يتكرر الحد الاوسط فلا يكون قياسا بل يكون الشرطية الثانية مقررة للسببية
المفهومة من الاولى لان مفهومها بمقتضى كلمة لو انه تعالى ما اسمعهم لعدم علمه تعالى فيهم خيرا
اى لعدم الخير فيهم اذ لو كان فيهم خير لعلمه الله لوجوب علمه بما هو واقع فكان مظنة ان
يخطر بالبال انه لم لا يجوز ان يسمعهم مع ذلك العلم لحكمة فلا يتم تلك السببية فقررها
بانه لو اسمعهم مع ذلك العلم لكان خارجا عن الحكمة وخاليا عن المصلحة لان فائدة الاسماع
سماع تفهم هو الانتفاع وهم لا ينتفعون به واما الزام الحجة فيحصل بمجرد الاسماع لكن المراد
ليس ذلك كما اشار اليه بقوله سماع تفهم واما الثانى فاشار اليه بتفسير التولى بعد
الانتفاع او الارتداد بعد التصديق والقبول وبيانه ان انتفاء التولى انما يكون
خيرا اذا كان التولى بمعنى الاعراض وعدم القبول فيكون انتفاؤه قبولا وهو خير لكن لا يمكن
حمل التولى ههنا على معنى الاعراض لمكان قوله وهم معرضون فيجب ان يحمل اما على لازم
معناه وهو عدم الانتفاع لانه يلزم الاعراض او على ملزومه وهو الارتداد لانه يلزمه الاعراض
فالمفهوم من الشرطية الثانية على التقدير الاول انه انتفى عدم انتفاعهم لانتفاء
الاسماع لا يقال انتفاء عدم الانتفاع يوجب الانتفاع لان عدم العدم ملزوم الوجود

والاستفهام خبر لانا نقول المراد بعدم الاستماع كون الاسماع عبثا وخارجا عن الحكمة وهو ليس بخبر وعلى التقدير
الثاني يكون المفهوم انه انتفى الارتداد بعد القبول لانتفاء الاسماع ومرجعه انه لا اسماع فلا قبول
فلا ارتداد فلا يتوهم ان انتفاء الارتداد ايضا خير لانه انما يكون خيرا بعد القبول وقد يجاب بما لا يكاد
يحتمل كلمة لو ههنا على معنى آخر غير المشهور وهو ان يقصد بيان استمرار الشيء ودوامه بتعليقه
بابعد النقيضين عنه كما في قوله عم في صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيكون الشرطية الثانية
ابتداء كلام لافادة لزوم توليهم فلكونها منفصلة عما قبلها لا يكون قياسا ولكون كلمة لو
فيها بالمعنى المغاير لما هو المشهور لم يلزم الاشكال الثاني المبني على المعنى المشهور واختار صاحب
الكشاف هذا التوجيه حيث قال في تفسير الآية لو علم الله في هؤلاء الصم البكم خيرا اى انتفاعا باللطف
لاسمعهم للطف بهم حتى يسمعوا اسماع المصدقين ولو اسمعهم لتولوا اى ولو لطف بهم لما نفع
فيهم اللطف فلذلك منعهم الطافه وقال السيد الشريف قدس سره وعلى هذا فالتولى عبارة
عن عدم نفع اللطف فيهم وعدم انتفاعهم به وهذا مستمر على تقديرى الاسماع اى اللطف و
عدمه ولما كان وجوب اللطف على الله على تقدير العلم بنفعه مذهب المعتزلة لم يلتفت اليه
القاضى رحمه الله وعدل عنه الى ما ترى تبعا للامام الرازى وقد يلتزم كون الآية قياسا
ويمنع استحالة النتيجة مستندا بان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا خير فيهم فيجوز ان يستلزم المحال
محالا آخر ورد هذا بان لفظة لو لا يستعمل في فصيح الكلام في القياس الاقترانى وانما يستعمل في
القياس الاستثنائى المستثنى فيه نقيض التالى وانت تعلم ان هذا في الحقيقة رد لكونه قياسا
واقول في الرد ان جواز استلزام المحال لمحال آخر مشروط عند المحققين بعدم منافاة
المحال اللازم للمحال الملزوم وههنا يتحقق المنافاة فان التولى مناف لعلم الله فيهم خيرا
لاستلزامه كون علمه تعالى لا على ما عليه الشيء وقد حاول العلامة التفتازانى دفع الاشكال الثانى
مع كون كلمة لو على اصله المشهور فقال اقول لا يجوز ان يكون التولى منتفيا بسبب انتفاء الاسماع
كما هو مقتضى اصل لو لان التولى هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقياد له فعلى تقدير عدم
اسماعهم ذلك الشيء لم يتحقق منهم التولى والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقق الانقياد
له ورده المحقق الشريف بان كون التولى منتفيا بسبب انتفاء الاسماع يشتمل على امرين
احدهما ان الاسماع سبب للتولى والثانى ان ذلك المسبب منتف في الواقع لانتفاء سببه
فيه والامر الثانى اعنى انتفاء التولى عنهم لا مدخل له في ذمهم ولا هو مناسب لمقام الذم
والتوبيخ بخلاف دوام التولى ولزومه على تقديرى الاسماع وعدمه ثم قال فان قلت
اذا لم يكن اسماع لم يتصور تولى واعراض فكيف يتصور استمراره على التقديرين قلت
التولى

التولى على ما ذكره صاحب الكشاف عبارة عن عدم نفع اللطف فيهم وهذا مستمر على تقديرى الاسماع اى
اللطف وعدمه هذا خلاصة كلامه قدس سره واقول والحاصل انه لا مساغ لكون التولى ههنا
بمعنى الاعراض كما علمت فيجب حمله اما على ما ذكره صاحب الكشاف او على ما ذكره القاضى واياما كان
فلا يتم ما ذكره العلامة التفتازانى لابتنائه على كونه بمعنى الاعراض ○○ قال القاضى في تفسير
قوله تعالى في سورة الانعام وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سركم وجهركم الآية ان في السموات
متعلق باسم الله ثم قال وليس متعلق المصدر لان صلته لا يتقدم عليه يرد عليه تعلقه بالآلهة
في قوله تعالى وهو الذى في السماء اله مع ان الاله مصدر وصرح بتعلقه به هو وصاحب الكشاف فان
اول بالصفة مثل المعبود فليأول السر والجهر ايضا بالخفى والظاهر قال عز وجل في سورة الانعام
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون قال القاضى هذا جواب ثان ان جعل النذير
المطلوب يرد عليه ان مطلوبهم نزول ملك في صورته بحيث يعاينوه واللازم لهذا المطلوب
قضاء الامر لا جعل الملك رجلا وقال ايضا وللبسنا جواب محذوف ولو جعلناه رجلا
للبسنا يرد عليه انه لا بد للحذف من قرينته ولا قرينة ههنا نعم لو كان بدل الواو فاء لكانت
تفريعية وقرينته على انه يمكن عطفه على الشرطية مع حصول المعنى المطلوب من تقدير الشرط
وفي تلك السورة ايضا قال عز وجل ولقد استهزئ برسل من قبلك الآية قال القاضى هذا تسلية
للرسول عليه السلام على ما يرى من قومه يرد عليه ان سياق هذه الآية اعنى قوله تعالى فحاق بالذين الآية
لا يلائمه لانه على تقدير اهلاك الله تعالى قوم سائر الرسل لاستهزائهم بهم كيف يتسلى الرسول بمجرد
الاستهزاء لسائر الرسل بدون اهلاك قومه اذ له عم وان استهزئ برسل من قبلك لكن اهلك
قومهم بسبب استهزائهم ولم يهلك قومى ○○ قال الله تعالى في سورة الانعام سيقول الذين
اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم
قال القاضى في تفسير هذه الآية ارادوا بذلك انهم على الحق المشروع المرضى عند الله لا الاعتذار عن
ارتكاب هذه القبايح بارادة الله تعالى اياها منهم حتى ينتهض ذمهم به دليلا للمعتزلة ويؤيد ذلك قوله كذلك كذب
الذين من قبلهم انتهى وتوضيح المقام بحيث يتضح به المرام انهم لم يريدوا بهذا الكلام الاعتذار
عن ارتكاب القبايح اذ لم يعتقدوا قبح اعمالهم بل يحسبون انهم يحسنون صنعا على ما نطق
به الآيات وصرح به القاضى في سورة النحل فتعين انهم ارادوا بذلك الاحتجاج على ما ارتكبوه
حق ومشروع ومرضى عند الله بناء على ان المشية والارادة تساوق الامر وتستلزم الرضا
على ما زعمت المعتزلة فحاصل كلامهم ان ما نرتكبه من الشرك والتحريم وغيرهما تعلقت به مشية
الله وارادته وكل ما تعلق به مشيته تعالى وارادته فهو مشروع ومرضى عنده تعالى فينتج ان ما نحن

فيه مشروع ومرضي عند الله تعالى فحكى الله عز من قائل احتجاجهم بهذا ثم رده بانه يتضمن تكذيب الرسل ومن المعلوم ان المقدمة الاولى لا يتضمن هذا التكذيب بل فيها تصديق ما تطابق فيه العقل والشرع من كون كل كاين بمشية الله وامتناع ان يجري في ملكه خلاف ما يشاء فمنشأ هذا التكذيب هو المقدمة الثانية لان الرسل عليهم السلام يدعونهم الى التوحيد ويقولون لهم ان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمر بالفحشاء فقولهم ما نرتكبه مشروع ومرضي عنده تعالى تكذيب لهذا القول فمنشأ وهن الحجة باعتبار المقدمة الثانية فليست بصادق وانما الصادق نقيضها وهو انه ليس كل ما تعلق به المشية والارادة بمشروع ومرضي عنده تعالى بناء على ان الارادة لا تساوق الامر والرضا على ما هو مذهب اهل السنة اذ المشية ترجيح بعض الممكنات على بعض مأمورا كان او منهيا حسنا كان او قبيحا وقد صرح به القاضي في سورة الزخرف فانقلب الامر على المعتزلة وصارت الاية حجة لنا عليهم لانهم لم يفرقوا بين المأمور والمراد واعتقدوا كالمشركين بان كل مراد مأمور ومرضي فلله ولرسوله ولاهل السنة الحجة البالغة على المشركين والمعتزلة ثم اعلم انه يجوز ان يكون مقصودهم بذلك القول رد دعوة الانبياء ودفع البعثة والتكليف صرح بهذا الاحتمال القاضي في سورة النحل مع ما ذكره ههنا وهو المذكور في شرح المواقف وسائر الكتب الكلامية فحاصل كلامهم ح ان ما شاء الله يجب وما لم يشا يمتنع وكل ما هذا شانه فلا يكلف به لكونه مشروطا بالاستطاعة فينتج ان ما نرتكبه من الشرك وغيره لم نكلف بتركه ولم يبعث له نبي فرد الله عليهم بان هذه كلمة صدق اريد بها باطل لانهم ارادوا بها ان الرسل في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت صدقهم بالدلائل القطعية وكون هذا صدقا اريد به باطل ذمهم الله بالتكذيب دون الكذب واشار الى ان وجوب وقوع متعلق المشية لا ينافي صدق دعوى البعثة والتكليف لان ما شاء الله انما يجب وقوعه لاسباب قدرها له لان من الممكنات ما لا يكفي امكانه الذاتي لوقوعه بل لا بد من امور مقربة له الى العلة الغائية منه فالبعثة والتكليف سبب لهدى من صرف اختياره نحوها ولضلال من استحب العمى على الهدى كالغذاء الصالح ينفع المزاج المستقيم ويضر المنحرف فكذا الايات القرآنية والتكاليف الشرعية وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا والى هذا التفصيل اشار القاضي مجملا في سورة النحل تدبر ٥٥ قوله تعالى في سورة الاعراف في قصة شعيب على نبينا وعليه السلام وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا ولما كان ظاهره حجة لنا على المعتزلة لدلالته على كون الكفر بمشية الله تعالى اجاب عنه صاحب الكشاف بما حاصله انا لا نسلم ان المعنى الا ان يشاء

الله

الله عودنا بل نخذ لاننا ومنع الالطاف منا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه مشيته تعالى للكفر لجواز ان يكون من قبيل التعليق بالمحال والقاضي رحمه الله جرى على النظام حيث قدر مفعول المشية العود فان قوله وربنا عطف تفسير لقوله نخذ لاننا ولهذا قال وفيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى ثم ان ربعية التسريعي الى الوجه الثاني الذي ذكره صاحب الكشاف فقال وقيل اراد حسم طمعهم في العود بالتعليق على ما لا يكون الا انه تعقب فيه بما يقرب الى الصحيح حيث لم يجعل المعلق عليه المحال بل ما لا يكون اي لا يقع وغير الواقع لا يلزم ان يكون محالا والمعلق عليه ههنا ما لا يقع وهو يكفي في حسم طماعهم واما انه محال فمبني على اصل الاعتزال وهو استلزامه الخروج عن الحكمة وبعض المفسرين اختار كونه قطعيا وكذا قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها فان تنجيته تعالى لهم من دلائل عدم مشيته لعودهم فيها وفيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة الى اختيار ما ارتكبه الاعرج في تصحيح مذهبه المعوج واما ثانيا فلان التعرض لعنوان الربوبية لو انبأ فانما ينبئ عن عدم مشيته تعالى لا عن استحالتها واما ثالثا فلان التنجية كما نطق به من دلائل عدم مشيته لا استحالة مشيته على انه لو تم لزم ان لا يكون ارتداد من ارتد بعد ان انجاه الله من الكفر بمشيته تعالى وهو باطل ثم قال هذا القائل وقيل معناه الا ان يشاء الله خذلاننا وقيل فيه دليل على ان الكفر بمشيته تعالى واياما كان فليس المراد بذلك بيان ان العود فيها في حيز الامكان وخطر الوقوع بناء على كون مشيته كذلك بل بيان استحالته وقوعها كانه قيل وما كان لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وهيهات ذلك بدليل ما ذكر من موجبات عدم مشيته تعالى وانت خبير بان موجب عدم مشيته لا يوجب استحالة وقوع ما علق بها وانما يوجبها استحالة مشيته تعالى وما ذكره لم يدل عليها كما عرفت ثم ان كونه دليلا على ان الكفر بمشيته تعالى انما يتاتى على تقدير ان يراد ان العود فيها في حيز الامكان بناء على كون مشيته تعالى كذلك كيف والمعتزلة التجأ والى جعلها محالا كيلا يكون فيه دليل على ما ذكر فكيف يصح ما ذكره القائل بقوله واياما كان فليس المراد فتامل عن الاستبصار ٥٥ قوله تعالى في سورة البراءة كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله الاية قال القاضي وخبر يكون كيف وقدم للاستفهام او للمشركين او عند الله اقول جعل يكون ناقصة ولم يتعرض لاحتمال كونه تامة لان الاصل فيه ان يكون ناقصة لكونها حقيقية فلا يصار الى التامة الا لضرورة داعية مثل ان لا يوجد في الكلام ما يصلح ان يكون خبرا له كما في قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا يكون فتنة وههنا ليس كذلك وقيل ان الاولى ههنا ان يكون تامة لان في انكار ثبوت العهد في نفسه من المبالغة ما ليس

من قبيل التعليق بالمحال واستدل عليه بان التعرض لعنوان ربوبيته تعالى لهم فانه ينبئ عن استحالة مشيته لارتدادهم

سورة التوبة

القائل هو الفاضل
ابو السعود

في انكار ثبوته للمركبين لان ثبوته الرابطي فرع ثبوته العيني فانتفاء الاصل يوجب انتفاء الزوج راسا
فغير صحيح لما تقرر ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي لاتصاف الاعيان
بالاعتباريات والعدميات في الخارج حتى صرحوا بان زيدا اعمى قضية خارجية مع انه لا ثبوت
عينيا للعمى كيف وقد صرحوا بان ثبوت شيء لشيء انما يقتضي ثبوت المثبت له لا ثبوت الثابت
وقد يتبوا سره ايضا بان ثبوت الشيء للشيء وان لم يقتض ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف
لكنه يقتضي ثبوته في نفسه ولو في محل انتزاعه وقد حقق هذا ايضا في محله
قال القاضي في سورة التوبة في تفسير قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه
قال عليه السلام لازيدن على السبعين فنزلت سواء عليهم استغفرت لهم الآية وذلك لانه عليه السلام
فهم من السبعين العدد المخصوص لانه الاصل فجوز ان يكون ذلك حدا يخالفه حكم ما وراءه فبين
له ان المراد به التكثير دون التحديد انتهى اقول هذا مبني على ما تقرر في الاصول من ان اسم العدد لفظ
خاص نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وبهذا ابطل الائمة الحنفية تاويل الشافعية
القرء بالاطهار حيث قالوا ان ثلثة لفظ خاص فلو اريد بالقرء في قوله تعالى ثلثة قروء الطهر
لبطل موجب الخاص ويتوجه بالامر يد عليه في يرد على القاضي انه ذكر في سورة البقرة في تفسير قوله
تعالى فسويهن سبع سموات انه ليس في الآية نفي الزايد وقد تبع فيه الامام حيث قال
فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق ان
تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد انتهى الا ان الامام غير قائل بكون اسم العدد نصا في
مدلوله على ما ذكره الاسنوي في التمهيد حيث قال مفهوم العدد حجة عند الشافعي والجمهور كذا قال الامام
الحرمين في البرهان ونقله الغزالي ايضا في المنخول عن الشافعي لانه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم
سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي عم والله لازيدن على السبعين واختار الامام
فخر الدين والآمدي انه ليس بحجة انتهى كلامه واما القاضي فممن ذهب الى الحجية وكونه نصا
في مدلوله حيث قال في كتاب منهاج الاصول التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد والناقص
وقال شارحه معناه انه نص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان ثم قال القاضي وقد
شاع استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير لاشتمال السبعة على
جملة اقسام العدد فكانه العدد باسره انتهى وقال في شرحه للمصابيح يحتمل ان يراد
بالبضع والسبعين التكثير دون التعديد كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة و
استعمال لفظي السبع والسبعين للتكثير كثير وذلك لاشتمال السبعة على جملة اقسام
العدد فانه ينقسم الى فرد وزوج وكل منهما الى اول ومركب فالفرد الاول ثلثة و
المركب

والمركب خمسة والزوج الاول اثنان والمركب اربعة وينقسم ايضا الى منطق كالاربعة واصم كالستة
والسبعة تشتمل على جميع هذه الاقسام ثم انا اريد المبالغة جعلت احادها اعشارا واعشارها مأة
هذا كلامه واراد بالفرد الاول الفرد الذي لا يكون مسبوقا بفرد آخر عددي كالثلثة اذ الواحد ليس
بعدد وبالفرد المركب فردا يكون مسبوقا بفرد آخر فان الخمسة مسبوقة بثلثة وعلى هذا القياس اراد
بالزوج الاول زوجا غير مسبوق بزوج آخر كالاثنين وبالمركب ما يكون مسبوقا به كالاربعة المسبوقة
بالاثنين وقد يقسم العدد ابتداء الى اول ومركب ويراد بالاول ما لا يعده الا الواحد كالثلثة
والخمسة والسبعة ويراد بالمركب ما يعده غير الواحد كالاربعة يعده الاثنان والتسعة يعدها
الثلثة واما المنطق فقد يراد به ما له كسر صحيح من الكسور التسعة من النصف الى العشر والاصم
الذي يقابله ما لا يكون كذلك كاحد عشر وثلثة عشر وقد يراد به الجذور وهو ما يكون حاصلا من ضرب
عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه والتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في
نفسها فالاصم الذي يقابله ما لا يكون كذلك كالاثنين والثلثة وهذا المعنى الثاني هو الذي اراده
المصحح حيث مثل الاصم بالستة التي لها كسر صحيح نصف وسدس لكنها ليست حاصلة
من ضرب عدد في نفسه كما لا يخفى ومعنى اشتمال السبعة على هذه الاقسام انه اذا جمع الفرد الاول مع
الزوج المركب او الفرد المركب مع الزوج الاول كان سبعة وكذا اذا جمع المنطق كالاربعة مع الثلثة
التي هي اصم كان سبعة وهذه الخاصة لا توجد في عدد قبل السبعة فمن ظن ان الانسب بالاعتبار
بحسب هذا الاشتمال هو الستة لا السبعة لانها المشتمل لما ذكر دونها فهو لم يحصل معنى
الاشتمال او لم يعرف هذه الاصطلاحات لكونها من فطيعة علم الارثماطيقي وبما ذكرنا من معنى
الاشتمال يندفع ايضا ما يمكن ان يتوهم ان التحقيق ان كل عدد مركب من محض الوحدات
لا من الاعداد التي تحته هذا وجه الاندفاع انه ظهر ان ليس المراد بالاشتمال التركيب بل ما ذكر
فان قلت فما منشأ هذه الآثار المختلفة قلت الصور النوعية عند من يقول بان لكل
عدد صورة نوعية مغايرة لموادها واما عند من يقول بانه محض الوحدات وليس فيه صورة
نوعية يكون كل مرتبة نوعا متميزا من ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا الصورة
مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل فتامل فان التحقيق هذا المقام مقام آخر و
لتفهم في مطلب آخر لكن هذا القدر اقتضاه تحقيق كلام المصنف المنقول من شرحه للمصابيح لكل
هذا المقام ثم باسمه سبحانه قوله تعالى في سورة النساء لكن الله
يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة يشهدون قال القاضي بعد ما فسر الآية الكريمة
وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة على وجه يستغني عن النظر والتامل

الطلبان سنان الفنون

سورة النساء

وهذا النوع من خوارق الملك ولا سبيل للانسان الى العلم بامثال ذلك سوى الفكر والنظر فلو اراد ادراكه
بالنظر الصحيح فوا نبوتك وشهدوا بها كما عرفت الملائكة وشهدوا بها انتهى واعلم ان
بعض ارباب الحواشي ارجع الضماير في قوله على انهم يودون ان يعلموا الى الملائكة وبعضهم الى
اهل الكتاب والذي عندي انها راجعة الى اهل الكتاب والمعنى وفي قوله تعالى لكن الله يشهد الى قوله والملائكة
يشهدون تنبيه على ان اهل الكتاب المتعنتين يودون ان يعلموا صحة دعوى النبوة من غير نظر في
الادلة الدالة عليها والحال ان هذا النوع من العلم من خواص الملك الذي يعلم المطالب النظرية بالقوة
القدسية وليس من شان الانسان ان يعلمها من غير نظر صحيح فالمنبه عليه مجموع الامرين احدهما
انهم يودون ويريدون ان يعلموها بلا نظر وتامل وثانيهما ان ذلك لا يتاتى منهم لكونه من خواص
الملك فوجه التنبيه اما على الاول فلانهم لما لم يشهدوا بصحة تلك الدعوى مع قيام الدليل عليها
وهو شهادة الله بها بانزال القرآن المعجز الدال على النبوة بل سالوا ما لا يحتاج معه العلم بها على نظر
وفكر وهو ان ينزل عليهم الكتاب علم انهم يودون ان يعلموها من غير احتياج الى النظر كيف ولو
تاملوا فيما يشهد الله به من انزال القرآن المعجز الدال على صحة الدعوى لما سالوا ذلك وتقلعوا
عن التعنت واما على الثاني فلان شهادة الملائكة بها لا يفيد ثبوت تلك الدعوى وانما المثبت
لها شهادة الله بها والسر فيه ان شهادة الله تعالى بها هي اثباتها اياها بانزال القرآن المعجز
الدال عليها كما اشار اليه القاضي في تفسير قوله تعالى بما انزل اليك بقوله من القرآن المعجز
الدال على نبوتك واما شهادة الملائكة فهي اعترافهم واقرارهم بها عن شهود وعيان
من غير فكر وتامل وهذا لا يكفي في ثبوت تلك الدعوى ولذلك حصلت الكفاية بشهادة
الله وقيل وكفى بالله شهيدا فغاية الاخبار عن شهادة الملائكة مع عدم افادتها ثبوت
المدعى هي ان ما يودون ويريدون من ان يعلموا تلك الدعوى على شهود وعيان لا يتاتى
منهم وانما ذلك من شان الملائكة وخواصهم فهم الذين يشهدون بها ويعلمونها عن شهود
دون الناس ومما يدل على رجوع الضماير الى اهل الكتاب قوله وهذا النوع من خوارق الملك
ولا سبيل للانسان الى آخره اذ على تقدير رجوعها الى الملائكة لكان المناسب ان يقال
وهذا النوع من خواصهم ولا سبيل للانسان الى آخره كما يظهر بالتامل هذا ما ظهر لي بالتامل
في هذا المقام والله اعلم بحقيقة الحال والمرام باسمه سبحانه قال القاضي في
تفسير قوله تعالى في سورة يونس وما كانوا ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا
لفساد استعدادهم وخذلان الله تعالى اياهم وعلمه بانهم يموتون على كفرهم انتهى قيل
لا تاثير لعلمه تعالى بانهم يموتون على الكفر في عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر
فيه

فيه اقول معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم ان علمه تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لماهيته بمعنى ان خصوصية
العلم وامتيازه عن ساير العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها
فيما لا يزال فتابعة لعلمه الازلي بها التابع لماهيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على الخصوصية التي هي ثابتة
لكونها في نفسها على هذه الخصوصية لزم ان يتحقق ويوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فتقرر موتهم
على الكفر وعدم ايمانهم متبوع لعلمه الازلي ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق فانه ينفعك في مواضع
شتى زلت فيها اقدام اقوام فضلوا واضلوا ○○ باسمه سبحانه قال القاضي في سورة يونس
في تفسير قوله تعالى قل اتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض الآية وما لا يعلمه العالم بجميع
المعلومات لا يكون له تحقق ما قيل اي في شيء من الازمنة ثم قيل وانما لم يحمل المراد بما لا يكون له
تحقق ما على ما لا تحقق له في الخارج ولا في المبادي العالية مع ان الشركاء وكذا شفاعتهم
المتوقفة على وجودهم الممتنع منتفية ليس لها تحقق كما بينا ذلك في علم الكلام لعدم اختصاص
علمه تعالى بماله تحقق وكونه عاما بجميع المفهومات باسرها انتهى اقول عدم اختصاص علمه تعالى
بالمتحقق وشموله لجميع المفهومات لا ينافي ذلك الحمل بل يؤكده ويقرره لان نفي علمه تعالى بان له شركاء
وله شفاعة كناية عن نفي الشريك وشفاعته على ما صرح به هذا القائل قبيل الكلام المنقول فالكلام
من قبيل الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فمحصله انه لو تحقق له شريك لعلمه تعالى
لشمول علمه لجميع المعلومات والتالي منتف فكذا المقدم فان قلت شريك الباري وكذا اجتماع
النقيضين وساير الكواذب مرتسمة في المدارك السفلانية والاذهان البشرية فلها تحقق
فيها وان لم يتحقق في المبادي العالية والملأ الاعلى لتنزهها عن الشرور والله تعالى عالم
بتحققها فيها فكيف يصدق هذا الكلام قلت المراد التحقق في نفس الامر فان قلت قد تقرر
في علمه ان البرهان دل على وجود جميع المفهومات في نفس الامر حتى الممتنع كشريك الباري اذ
ما من مفهوم الا وقد يقع موضوعا في قضية موجبة صادقة مثل قولنا شريك الباري ممتنع
وثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف قلت ما دل عليه البرهان
وجود مفهوم شريك الباري والنزاع فيما يصدق عليه هذا المفهوم لانهم ما كانوا يعبدون هذا
المفهوم بل فرده وهذا الكلام وان كان يعلو عن طور المرام الا انه اقتضاه الكلام
فان الكلام يجر الكلام قوله تعالى في سورة يوسف لا تقصص رؤياك
على اخوتك الآية ذكر في تفسير هذه الآية في حقيقة الرؤيا كلاما اجماليا فنحن نفصل عليك احسن القصص
بنقل المذاهب فيها وتحقيق حقيقتها على وجه يتميز ما هو الصادق منها من الكاذب
وان كنت من قبله لمن الغافلين فاعلم اولا ان النفس الناطقة الانسانية سلطان

تستان جلبي

سورة يوسف

القوى البدنية وهى آلات لها وظاهر ان القوة الجسمانية تكل بكثرة العمل كالسيف الذى يكل بكثرة
القطع فالنفس اذا استعملت القوى الظاهرة لمنفعى لاكثر بحيث يعرض لها الكلال تعطلها
لتستريح وتقوى كما ان الفارس اذا اكثر ركوب فرس يرسله ليتعلف ويرعى ويقوى وهذا
التعطل الحاصل باسترخاء الاعصاب الدماغية المتصلة بآلات الادراك هو النوم و
ما يترآى فيها هو الرؤيا الا ان المتكلمين والحكماء المشائيين والمتالهين من الاشراقيين و
الصوفية اختلفوا فى حقيقتها الى مذاهب ثلثة فذهب المتكلمون الى ان الرؤيا خيالات
باطلة وان النوم ضد للادراك ولما شهد الكتاب والسنة بصحة الرؤيا ولم يكد ايضا
احد من الناس الا وقد جربها من نفسه تجاربا اوجبت التصديق لم يرض به المحققون كالقاضى
البيضاوى ومن يحذو حذوه وذهب المشائيون الى ان المدرك فى النوم يوجد فى
الحس المشترك الذى هو لوح المحسوسات ومجمعها فان الحواس الظاهرة اذا اخذت
صور المحسوسات الخارجية واديتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة
هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت
تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة حسب مشاهدة الصور الخارجية
فان مدار المشاهدة الانطباع فى الحس المشترك سواء انحدرت اليه من الخارج او من الداخل
ثم ان القوة المتخيلة من شانها التصوير دائما لا تسكن نوما ولا يقظة فلو خليت و
طباعها لما فترت عن رسم الصورة فى الحس المشترك الا انه يصرفها عن فعلها امران احدهما
توارد الصور من الخارج على الحس المشترك اذ بعد انتقاشه بهذه الصورة لا يسع ان
ينتقش بالصورة التى يركبها القوة المتخيلة وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها
بالضبط عند ما يستعملانها فى مدركاتهما ولا شك فى انقطاع هذان القاسران عند النوم
فيتسع لانتقاش الصور من الداخل فيكون ما يدركه النائم مرتسمة فى الحس المشترك
وموجودة فيه وهو المنام الا ان المنامات منها صادقة ومنها كاذبة اما الاولى
فهى ان ترد تلك الصور على الحس المشترك من النفس وبيانه ان صور جميع الحوادث
ما كان وما سيكون مرتسمة فى المبادى العالية التى يعبر عنها ارباب الشرع بالملئكة و
منطبعة فى النفوس المجردة الفلكية واتصال النفس المجردة لعلة الجنسية اشد من
اتصالها بالقوى الجسمانية فمن شانها ان تتصل بها وتنتقش بما فيها الا ان اشتغالها
بالحواس الظاهرة والباطنة واستغراقها بتدبير البدن يمنعانها عن ذلك الاتصال
والانتقاش لان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال

بغير

بغير تلك الافاعيل فان الذى لا يشغله شان عن شان هو الواحد القهار ولا يمكن ازالة العايق
الاخير بالكلية ما دام البدن صالحة لتدبيرها الا انه يسكن احد الشاغلين اعنى اشتغال النفس
بالادركات الحسية حالة النوم اذ فى اليقظة ينتشر الروح الى ظاهر البدن بواسطة الشرائين
وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل بها الادراك فيشتغل النفس بتلك
الادركات واما فى النوم فينحبس الروح الى الباطن ويرجع عن الحواس الظاهرة بعد
انصبابه اليها فتتعطل هذه الحواس فيحصل للنفس نوع فراغ فيتصل بتلك المبادى
اتصالا روحانيا معنويا وتنتقش ببعض ما فيها مما استعدت هى له كالمرايا اذا حوذى بعضها
ببعض فانه ينتقش فى بعضها ما يتسع له مما انتقش فى البعض الآخر فتدرك النفس مما ترتسم
فى تلك المبادى ما يناسبها من احوالها واحوال ما يقاربها من الاقارب والاهل والولد والاقليم
والبلد وآتيه الا ان هذا الادراك لعدم تاديه من طرق الحواس كلى فيحاكيه القوة المتخيلة التى
جبلت محاكية لما يرد عليها بصور جزئية مناسبة خيالية مناسبة اياه فيحاكى ما يخبر بالنسبة
اليها فى صورة جميلة وما يوحش كذلك فى صورة قبيحة هائلة على مراتب مختلفة ووجوه متعددة
ومن ثمة قد ترى ذاتها بصفة جميلة صورية ومعنوية من الجمال والعلم والكرم والشجاعة
وغير ذلك من الصفات المحمودة وقد ترى متصفة باضداد ذلك وقد ترى تلك الصفات فى صورة غلبت
تلك الصفات عليه بل قد ترى انها غيرها صارت نوعا آخر لغلبة صفاته عليها فانه اذا غلب عليها الصفات
الجميلة والاخلاق الحميدة ترى صور الجميلة من اشخاص ذوى الجمال والعلماء والاولياء والملئكة بل قد ترى
انه صار عالما او ملكا او غير ذلك ومتى غلبت عليه الصفات الذميمة ترى صور الهائلة كصورة نحو لبنة
او سبعية وكذا رؤية حال ما يقاربه من الاهل والولد والبلد والاقليم والعالم فانها ترى بالمناسبات فى
المراتب والمناسبات على ما هى عليها فى الماضى والحال او الاستقبال حتى اهتمت بمصالح الناس انتهى
ولو كانت منجذبة بالهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها فتى لم يكن اختلاف بين تلك الصور وبين
ما هى ماخوذة منها الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غير محتاجة الى التعبير والتاويل ونعتها الى ما يشبهها بوجه من المحاكاة
والضدية التى يقتضيها نحو الالف او الخلع او الاسباب السماوية وغير ذلك من وجوه خفية لا يطلع عليها
الا الافراد من ائمة التعبير وان كانت مخالفة لها لتصرف يقع فى المتخيلة اما لذاتها واما لعروض دهشة او حزن
لها مما ترى او لفرط ملائمتها الى بعض ما يناسبها بما ذكر كانت محتاجة الى التعبير وهو ان يرجع المعبر قهقرى
مجردا عما اكتسبه النائم عن تلك الصور التى صورها المتخيلة الى ان ينتهى بمرتبة او بمراتب الى ما تلقته النفس
من تلك المبادى فيكون هو الواقع وقد يتفق سيما اذا كان الرائى كثير الاهتمام بالرؤيا وما يراه ان يعبر رؤياه
فى النوم الذى راها فيه او غيره فهو اما تذكره واطلاعه لما كان من الرؤيا حكاية عنه واما بتعبير

المتخيلة حكاية رؤياه وحكاية اخرى فيحتاج الى التعبير واما الكاذبة فهي تكون اما لان النفس اذا احس
في حال اليقظة بتوسط الآلات الجسمانية بصور جزئية محسوسة او خيالية وبقيت مخزونة في قوة الخيال
فعند النوم الذي يتخلص فيه الحس المشترك عما يرد عليها من الحواس الظاهرة يرتسم في الحس المشترك ارتسام
المحسوسات اما على ما كانت عليها واما بصور مناسبة لها واما لان النفس اذا الفت بواسطة المتخيلة
صورة والفتها فعند النوم يتمثل في الحس المشترك واما لان مزاج الدماغ تغير فيتغير مزاج الروح الحاملة للقوة
المتخيلة فيتغير افعال المتخيلة بحسب تغيراته فمتى تغير مزاجه الى البرودة لغلبة البلغم يرى ثلوجا ومياها باردة
واذا تغير الى الحرارة لغلبة الدم او الصفراء يرى اشياء حمراء حارة ونيرانا مشتعلة واذا غلبت السوداء ترى
اشياء سودا كالجبال والادخنة ومن هذا القبيل رؤية كون بدنه او بعض اعضائه موضوعا في الثلج او
الماء او النار عند غلبة السخونة او البرودة عليه ورؤية انه يأكل ويشرب او يبول عند عروض الاحتياج
الى احدها ومن العجائب في هذا الباب انه اذا غلب المني واحتاجت الطبيعة الى دفعه تحتال باستعانة
القوة المتخيلة الى تصوير ما يندفع به من الصور الحسناء وفي ارسال الريح الناشرة لآلة الجماع واراده حركة
حتى يندفع بذلك ما ارادت اندفاعه وقد يكون ذلك لكثرة التوجه والاعتياد لا لغلبة المني فلهذا قد
لا يندفع به شيء وقد يعرض للروح اضطراب وتحريك من الاسباب الخارجة والداخلة فترى امورا
متغيرة متفرقة غير منضبطة فربما تركب من المجموع صورة غير معهودة قلما يتصوره احد او يقع مثله
في الخارج وقد يكون ذلك لاتصالات فلكية واوضاع سماوية فاذا كان سبب الرؤيا احد هذه
الامور تسمى اضغاث احلام ثم ان اصدق الناس رؤيا اعدلهم مزاجا فان المزاج اليابس لا يتثبت
والرطب لا يحفظ والحار يتشوش حركاته والبارد يكون بليدا فمن كان مع ذلك منقطعا عن العلائق
البدنية والخيالات الفاسدة معتادا بالصدق مستكشفا عن الاحوال متوجها الى الرؤيا واسبابها وكيفياتها
كانت رؤياه اصح واصدق واكثر احلام الكذاب والسكران والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج
او فكر وخيالات فاسدة ومقتضيات قوى غضبية وشهوية كاذبة لا يعتمد عليها ولهذا قالوا
لا اعتماد على رؤيا الشاعر لتعوده للاشتغالات الكاذبة والتخيلات الفاسدة والاكاذيب الباطلة قال الله
تعالى فيهم الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون هذا وذهب اصحاب المكاشفات
وارباب المشاهدات من الحكماء المتألهين والصوفية المنكرين لارتسام الصور في الخيال الى ان المنام
مشاهدة النفس صورا مثالية موجودة في عالم المثال الذي هو برزخ بين عالم المجردات اللطيفة المسمى
بعالم الملكوت وبين عالم الموجودات العينية الكثيفة المسمى بعالم الملك وقالوا فيه موجودات متخففة
مطابقة لما في الخارج من الجزئيات مثال لها قائمة بنفسها مناسبة لما في العالمين المذكورين اما
لعالم الملك فلانها صور جسمانية شبحية واما لعالم الملكوت فلانها معلقة غير متعلقة بمكان

وجهة

وجهة كالمجردات حتى انه يرى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة بل في مواضع متكثرة كما يرى بعض الاولياء
في زمان واحد في اماكن متعددة غربية وشرقية ثم ان تلك الصور تحال مختلفة كالمرآة والماء الصافي
والقوى الجسمانية سيما الباطنة اذا انقطعت عن الاشتغال بالامور الخارجية العايقة اذ بذلك يحصل
لها زيادة مناسبة الى ذلك العالم كالمتجردين عن العلايق البشرية كالانبياء والاولياء
والمرضى والنائمين واذا قويت تلك المناسبة كما للانبياء والاولياء الكمل يظهر في القوى الظاهرة
ايضا ولهذا كان النبي عليه السلام يشاهد جبرئيل حين ما ينزل بالوحي والصحابة حوله كانوا لا يشاهدونه
وباثبات هذا العالم ينحل كثير من المشكلات كاحوال القبر وساير ما يتعلق بالبرزخ وقد فصلناها في رسالة
مفردة وحققناه فيها بما لا مزيد عليه فلنقتصر هيهنا على هذا القدر بابحه سبحانه قوله تعالى في سورة يوسف يا بني
لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة قال القاضي في تفسير هذه الآية وللنفس آثار
منها العين اقول فههنا ثلثة مطالب الاول ان العين حق والثاني انها تاثير نفساني لا جسماني
كما زعم البعض والثالث ان للنفس وراء هذا التاثير انواع اخر من التاثير اما المطلب الاول فاشار
القاضي الى بيانه بقوله والذي يدل عليه قوله عم العين حق واما بيان الاخيرين فاعرض عنه
لاستدعائه تفصيلا مع ما فيه من الغموض فلا علينا ان نحقق المقام ونكشف اللثام عن وجه المرام
فنقول اعلم اولا ان تاثير شيء في آخر اما نفساني واما جسماني والنفساني اما في نفساني او في جسماني
وكذا الجسماني اما في جسماني او في نفساني فهذه اربعة انواع سيندرج تحتها ضروب الوحي والكرامات وفنون
المعجزات والآيات واصناف الالهامات والمنامات وانواع السحر والاعين المؤثرة والنيرنجات
والطلسمات اما النوع الاول اعني التاثير النفساني في النفساني كتاثير المبادي العالية في النفوس الناطقة
الانسانية بافاضة العلوم والمعارف ويدخل تحت هذا النوع الوحي والكرامات لانها افاضة المعاني
الخفية على النفوس البشرية المستعدة لذلك واما الآيات والمعجزات فيدخل تحت هذا النوع صنفان
منها احدهما ما يتعلق بالعلم الحقيقي وثانيهما ما يتعلق بالتخيل القوي فالاول هو ان يؤتى النفس المستعد لذلك
كمال العلم من غير تعليم وتعلم حتى يحيط بمعرفة حقايق الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
كما قال عم اوتيت جوامع الكلم واجمعت الامة على انه عم كان قد اوتي علم الاولين والآخرين
مع كونه عم اميا حسبما نطق به قوله تعالى وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك والثاني
ان يلقى الى من يكون مستعدا للتخيل القوي ما يقوى به على تخيلات الامور الماضية والاطلاع على
الغيبيات المستقبلة فيتلقى كثيرا من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي
ستكون فينذر بها او يبشر فيصير بشيرا ونذيرا كما قال تعالى تلك من انباء الغيب نوحيها اليك
ما كنت تعلمها وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين

واما الكاهانات والالهامات فداخلة ايضا تحت هذا النوع لانها تلقي للنفس لما في المبادي العالية من صور الحوادث
على ما سبق من التحقيق وكذا يدخل تحت هذا النوع صنف من السحر وهو تاثير النفوس البشرية القوية في الوهم والتخيل
والوهم في نفوس بشرية اخرى ضعيفة فيها هاتان القوتان كنفوس البله والصبيان والنساء والعوام
الذين لم يقو قوتهم العقلية على قمع التخيل وترك عادة الانقياد فتخيل ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه
وتخيل ايضا ما هو موجود فيه على ضد الحال التي هو عليها كتخيل المتحرك ساكنا والساكن متحركا والجماد حيا
والحي جمادا وما فعله سحرة موسى كان من هذا القبيل حيث سحروا اعين الناس واسترهبوهم والقوا
حبالهم وعصيهم فخيل اليهم من سحرهم انها تسعى وقد يستعان في هذا القسم من السحر بافعال وحركات
يعرض منها للحس حيرة وللخيال دهشة كما ان شغل الحس بالبصر بزجاجة او بريق يوجب
ورقة وبما تحرك الخيال الى ما يريد المحتال في غير ما فرصة الحكمة المذكورة وما يعين على ذلك ما به
في الكلام والتخليط فيه واما النوع الثاني من الانواع الاربعة اعني التاثير النفساني في الجسماني
فكتاثير النفوس الانسانية في الابدان من تغذيتها وانمائها وقيامها وقعودها الى غير ذلك ومن هذا القبيل صنف
من المعجزة وهو ما يتعلق بالقوة المحركة للنفس بان يبلغ قوتها الى حيث يتمكن من التصرف في اجسام العالم
تتصرف في بدنه كتدمير قوم بريح عاصفة او صاعقة او زلزلة او طوفان وربما يستعان فيه بالتضرع
والابتهال الى المبادي العالية كما يستسق للناس فيسقون ويدعو عليهم فيخسف بهم ويدعو لهم فيصرف عنهم
من الوباء والموتان ويندرج في هذا النوع صنف من السحر ايضا كما في بعض النفوس الخبيثة التي
تقوى فيها القوة الوهمية ويولع هو ايضا بتقويتها بالعطلة والاستعمال والرياضة والمجاهدة
فيسلطها على التاثير في انسان آخر بتوجه تام وعزيمة صادقة الى ان يحصل المطلوب
الذي هو الافساد والخلل كما هو المشهور بل ان يد علي ما اشتهر في طائفة من الكفار جهرا وربما
يستعان في تقوية هذه القوة الوهمية وتقريب همتها وعزيمتها بالمطلوب بضم بعض اجسام اليها
اجسام وتشبيه بعض الى بعض وغرز الابر في الاشياء ودفن بعض الاشياء في مواضع مخصوصة
كالعتبة والمقابر وتحت النار فان نظر اليها وتذكر ما همت به بواسطة تصور هذه الاشياء يحملها
ذلك على الثبات في العزيمة فتكون هذه الحالة ادعى الى نيل المطلوب واما النوع الثالث اعني التاثير
الجسماني في الجسماني فكتاثير السموم والادوية في الابدان ويدخل فيه اجناس النيرنجات والطلسمات فانها
بتاثير بعض المركبات الطبيعية في بعض بخواص يختص كل واحد منها كجذب المقناطيس الحديد وكهرب الخل
الخل من الخل واختطاف الكهربا التبن الرقيق وتاثير الحجر المعروف بسنگ يده في تغير الهواء ونزول الثلج
والمطر الى غير ذلك من علم النيرنجات وقد يستعان في ذلك بتمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية
المنفعلة وتحصيل المناسبات بالاجرام العلوية المؤثرة في عالم الكون والفساد وكالحجر من صور واشكال

موضوعة

موضوعة في اوقات محدودة على اوضاع معلومة في مقابلات آفاق السما من المشرق والمغرب والجنوب
والشمال وعلى مسامتات الكواكب ومطارح الشعاعات على هيئات مخصوصة يستدفع بها كثير من اذية
الحيوانات وغير ذلك من علم الطلسمات واما النوع الرابع اعني التاثير الجسماني في النفساني فكتاثير الصور
المستحسنة او المستقبحة في النفوس الانسانية من الميل اليها والتنفر عنها ويندرج في هذا النوع
صنف من السحر كتاثير المعشوق في العاشق حتى يهيم به ويعرضه الوجد والسهر وكتاثير الدواب والحيوانات
المستحسنة في نفوس اهلها كالفرس والبازي والصقر والفهد وغير ذلك من نفايس الامتعة حتى يتولعون
ويشغفون بالنظر اليها بحيث يشتغلون بها عن كثير من مصالحهم اللازمة وكتاثير اصناف الاغاني
والرقص والملاهي في انفس المشغوفين وكتاثير الكلام في انفس السامعين كما ورد في الحديث النبوي
ان من البيان لسحرا فان هذه الاشياء تسحر الناس وتقلبهم في الاحوال بحيث لا يوجد التخلص عن
تاثيرها بوجه فلنرجع الى ما كنا فيه من تحقيق تاثير العين فنقول ذهب بعضهم الى انه من قبيل التاثير الجسماني
في الجسماني وذلك بانه يمتد من العين اجزاء هي اجسام شعاعية فيتصل بالشخص المستحسن فان كان
صديقا حصل للعاين عند ذلك الاستحسان خوف شديد من زواله وان كان عدوا حصل له خوف
شديد من حصوله وعلى التقديرين يتشوش الروح وينحصر في داخل القلب ويحصل في الروح
الباصرة كيفية سمية سخيفة مؤثرة كتاثير اللسع والسم فلهذا امر النبي صلى الله عليه وسلم العاين بالوضوء
ومن اصابته العين بالاغتسال منه وذهب الحكماء واختاره القاضي ان الاصابة بالعين من قبيل
التاثير النفساني في الجسماني فانهم قالوا كما ان لبعض الاجسام خاصة عجيبة تخفيه كما ذكرنا كذلك النفوس
لها خواص عجيبة من السعادة والشامة والبركة والشرة واصابة العين من الخواص الوهمية لبعض النفوس
فهي امر طبيعي ثابت للنفس من مبدء الخلقة واصل فطرتها ومن هذا القبيل ايضا استدفاع اذى العين التي يخاف
مضرتها تارة بالرقى والعزايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمايم فانها ايضا من خواص بعض النفوس ولهذا
يتفاوت افراد الناس فيها عصمنا الله تعالى من اعين الناظرين والسن الحاسدين تم

بكلمه سبحانه قوله تعالى في سورة يوسف وانه لذو علم لما علمناه ولكن اكثر الناس
لا يعلمون قال القاضي في تفسير هذه الاية اي لا يعلمون سر القدر وانه لا يغني عنه الحذر فان قلت ما سر القدر
وكيف لا يغني عنه الحذر فبين لنا ما هو فان اكثر الناس لا يعلمونه قلنا لنا قضاء وقدر وسر القدر
وسر سر القدر وبيانه ان الممكنات الموجودة وان كانت حادثة باعتبار وجوداتها العينية وتسمى
بهذا الاعتبار ماهيات الاشياء والحروف العاليات والاعيان الثابتة ثم ان تلك الاعيان الثابتة صور
نسب واظلال شيونات ذاتية لحضرة الواجب تعالى فكما ان الواجب والشيون الذاتية له مقدسة عن
قبول التغير ازلا وابدا كذلك الاعيان الثابتة التي هي اظلالها وصورها تمتنع ان تتغير عن الاحكام التي هي عليها

فى حدتنها فالقضاء هو الحكم الكلى على اعيان الموجودات باحوال جارية واحكام طارية عليها من الازل
الى الابد والقدر تفصيل هذا الحكم الكلى بتخصيص ايجاد الاعيان باوقات وازمان تقتضى استعداداتها
الوقوع فيها وتعليق كل حال من احوالها بزمان معين وسبب مخصوص وسر القدر هو انه يمتنع ان يظهر
عين من الاعيان الاعلى حسب ما يقتضيه استعداده وسر سر القدر هو ان تلك الاستعدادات ازلية
ليست مجعولة بجعل الجاعل لكون تلك الاعيان اظلال شئونات ذاتية مقدسة عن الجعل والانفعال
ولا شك ان الحكم الكلى على الموجودات تابع لعلمه تعالى باعيانها الثابتة وعلمه بتلك الاعيان تابع لنفس تلك الاعيان
اذ لا اثر للعلم الازلى فى المعلوم باثبات امر لا يكون ثابتا او بنفى امر عنه يكون ثابتا بل علمه تعالى بامر انما يكون على
وجه يكون هو فى حد ذاته على ذلك الوجه واما الاعيان فقد عرفت انها اظلال الامور ازلية مقدسة
عن شوائب التغير فكانت ازلا فعلم كما كانت وقضى وحكم كما علم وقدر واوجد كما قضى وحكم فالقدر تابع
للقضاء التابع للعلم التابع للمعلوم التابع لما هو ظل له فاليه يرجع الامر كله فسبحان الذى بيده ملكوت
كل شئ واليه ترجعون فيمتنع ان يظهر خلاف ما علم فيلغو الحذر فان قلت فلم اوجبه الشارع حيث قال
خذوا حذركم وقال لا تلقوا بايديكم الى التهلكة قلت كثير من الامور قضى معلقا وبنيط تحصيله بالافعال الاختيارية
للبشر بترتيب اسبابه ودفع موانعه كاصابة العين التى اندفعت بدخولهم من حيث امرهم ابوهم فانها
لما كانت منوطة بدخولهم كوكبة واحدة وكان دخولهم من ابواب متفرقة مانعا منها صادف التدبير
التقدير لا انه دفعه فليتامل فى هذا المقام فانه مما زلت فيه الاقدام بلهوه سبحانه
قوله والمعنى ان الامر الموعود به بمنزلة الآتى المتحقق من حيث انه واجب الوقوع فلا تستعجلوا وقوعه فانه
لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه اقول لما كان النهى عن الشئ يقتضى امكانه على ما تقرر فى الاصول وكان
استعجال وقوع الامر الواقع مستحيلا اشار الى توجيهه وحاصله ان قوله تعالى اتى امر الله ليس المراد به ظاهره
ضرورة ان الامر الموعود لم يكن آتيا وواقعا وقت النزول بل هو من قبيل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى
بعلاقة التحقق فى الوقوع على ما هو الشايع فى التنزيل فمعنى اتى امر الله وجب اتيانه ووقوعه لا انه وقع حتى يحيل
استعجاله ولا شك ان استعجال الامر الغير الواقع الواجب وقوعه ممكن فيصح النهى ثم لما كان هذا انما يفيد صحة النهى
لا النهى لظهور ان بمجرد ان يصح النهى عن الشئ لامكانه لا يكون ذلك الشئ منهيا عنه والا لجاز ان تكون الصلوة
منهيا عنها لانها لامكانها تصح نهيها اشار الى العلة الموجبة للنهى عن الاستعجال وتفريعه على المذكور بقوله فانه
لا خير لكم فيه ولا خلاص لكم عنه فهو علة موجبة لقوله فلا تستعجلوا وقوعه وما قبله علة مصححة له هذا ما قصده
وما قيل ان وجه تفريع قوله فلا تستعجلوا وقوعه انه اذا تحقق وقوع شئ لا يخاف عن فوته حتى يستعجل فيرد عليه
انه لم لا يجوز ان يستعجل لكونه خيرا وعلى تقدير كونه شرا يجوز انه يدبر حيلة فى الخلاص عنه فيستعجل وقوعه
قبل فوات الحيلة حتى يتخلص عنه ثم قال ذلك القائل واما قوله فانه لا خير لكم فيه فتعليل للنهى عن استعجاله

ولا ينافى

ولا ينافى ذلك تفريعه على ما ذكر لكن فى اسلوب تحريره شئ فان المناسب ان يقول مع انه لا خير فيه حتى يكون وجها آخر
اقول قد ظهر مما حررنا انه لا شئ فى اسلوب تحريره وما ذكره من المناسب ليس بمناسب
لما ظهر مما ذكرنا ان الوجهين لم يتواردا على شئ واحد بل المفرع عليه علة مصححة وهذا علة موجبة وشتان ما بينهما
وبهذا ظهر ايضا ان ما اورده هذا القائل على نفسه ثم دفعه حيث قال فان قلت لعله اراد بذلك تتميم التفريع
قلت فذلك كاف فى ذلك من غير حاجة الى المفرع عليه فيضيع التفريع ليس بشئ لابتنائه على ما تخيله لا على
ما اراده المص ثم قال وبالجملة فكلامه لا يخلو عن تشويش ولهذا فسر بعضهم اتى امر الله بقرب اوانه
ليحسن التفريع قد عرفت انه لا تشويش فيه وما فسره به بعضهم فهو ليصح التفريع لا ليحسن وبالجملة كل
من فسره صرفه عن ظاهره ليصح النهى ويستقيم التفريع بتقريره وقرأ حمزة والكسائى بالتاء على تلوين الخطاب
او على ان الخطاب للمؤمنين اولهم ولغيرهم لما روى انه نزلت اتى امر الله فوثب النبى صلى الله عليه وسلم
ورفع الناس رؤسهم فنزلت فلا تستعجلوه قيل ردا على الخطاب للكفرة خاصة كما يدل عليه القراءة
على صيغة نهى الغائب واستعجالهم وان كان بطريق الاستهزاء لكنه حمل على الحقيقة ونهوا بضرب من التهكم
لا مع المؤمنين سواء اريد بامر الله ما ذكر او العذاب الموعود للكفرة خاصة اما الاول فلانه لا يتصور من المؤمنين
استعجال الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب حتى يعم النهى واما ثانيا فلان استعجالهم بطريق الحقيقة
واستعجال الكفرة بطريق الاستهزاء كما عرفته فلا ينتظمهما صيغة واحدة والالتجاء الى ارادة معنى مجازى
يعمهما معا من غير ان يكون هناك رعاية نكتة سرية تعسف لا يليق بشان التنزيل الجليل وحاصله فليس فيه
دلالة على عموم الخطاب كما قيل بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت
استحالة صدور استعجالها من المؤمنين اقول فيه بحث اما اولا فلان الذى لا يتصور من المؤمنين استعجال
بمعنى طلب الوقوع عاجلا لا الاخرة عاجلا وسياق ما روى يدل على الاخير فانهم لما سمعوا قوله تعالى اتى امر الله حملوه اولا
على الظاهر فاضطربوا فقيل فلا تستعجلوه اى لا تعدوه عاجلا على ان عدم تصور المعنى الاول ايضا منهم فى حيز المنع
لجواز ان يستعجلوه لتشفى صدورهم واذهاب غيظ قلوبهم والاستهزاء بهم والضحك عليهم كقوله تعالى ان تسخروا
منا فانا نسخر منكم كما تسخرون وقوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون الآية واما ثانيا فلان الجمع بين الحقيقة
والمجاز لعله مذهب ذلك القائل واما ثالثا فلان القول بكون القراءة على صيغة نهى الغائب دالة على ان الخطاب
مخصوص بالكفرة ممنوع والسند ظاهر واما رابعا فلان نفى دلالة ما روى على عموم الخطاب غير متوجه لعموم لفظ
الناس واما خامسا فلان قوله بل فيه دلالة واضحة على عدم العموم لان المراد بامر الله انما هو الساعة وقد عرفت
استحالة صدور استعجالها من المؤمنين يرد عليه انه لا دلالة فيه اصلا على عدم العموم فضلا ان تكون
واضحة لما عرفت ما فى قوله وقد عرفت استحالة صدوره ولان حصر المراد بالامر فى الساعة مخالف لما ذكره هذا القائل
فى تفسير قوله تعالى اتى امر الله حيث قال اى الساعة او ما يعمها وغيرها من العذاب فبعد هذا التصريح كيف يدعى

الحجاز سه ؟

ذلك الحصر ثم قوله تعالى وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر الآية قال القاضي في تفسير هذه
الآية وفيه ايذان بالجواب عما عسى ان يقال ان المؤثر في تكوين النبات حركات الكواكب واوضاعها فان
ذلك ان سلم فلا ريب في انها ايضا ممكنة الذات والصفات واقعة على بعض الوجوه المحتملة فلا بد لها من موجد
مخصص مختار واجب الوجود دفعا للدور والتسلسل اقول اما انه لا بد لها من موجد فلان احتياج الممكن في
وجوده الى مؤثر موجد ضروري واما كونه مخصصا الى مرجحا فلئلا يلزم من وقوعه على بعض الوجوه مع امكان غيره ترجحا
بلا مرجح واما كونه مختارا فلان الايجاب ينافي الترجيح والتخصيص بخلاف الاختيار فانها صفة من شانها
ترجيح احد المتساويين على الآخر واما كونه واجب الوجود فلما ذكره من قوله دفعا للدور والتسلسل فهو علة للاخير ثم اعترض
عليه بانه يبتني هذا الجواب ماذكر ادل على وجود الصانع وقدرته واختياره وانت تدري ان ليس الامر كذلك فانه ليس
مما ينازع فيه الخصم ولا يتلعثم في قبوله قال الله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن
الله فانى يؤفكون ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فاحيى به الارض من بعد موتها ليقولن الله الآية وانما ذكر
ادلة التوحيد من حيث ان من هذا شانه لا يتوهم ان يشاركه شيء في شيء فضلا عن ان يشاركه احد في الالوهية اقول
لم يخف على القاضي كون ذلك ادلة التوحيد ومسوقا لافادته كيف وقد صرح فيما سبق بان الآيات التي
بعدها دلائل التوحيد وبين هناك كيفية دلالتها على التوحيد وصرح بذلك ايضا قبيل هذا الكلام حيث
قال فمن يخلق كمن لا يخلق انكار بعد اقامة الدلائل المتكاثرة على كمال قدرته وتناهي حكمته والتفرد بخلق ما عدد من مبدعاته
قال فيه تعالى ثم ثاني الآية الجبته اذا علم ان ذلك ليس الا بفعل فاعل مختار مقدس عن منازعة الاضداد والانداد فوجه
القاضي انه ذكر مع كونه مسوقا لافادة التوحيد متضمن جوابا عما يقال ا ه ولذلك قال وفيه ايذان بالجواب ولم يقل
هذا جواب عما يقال الخ وسوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جوابا عن شيء او فائدة اخرى فن من البلاغة
كيف ودلالة النص واشارته بالنسبة الى عبارة النص من هذا القبيل على ما تقرر في الاصول فالحق احق بالقبول
ثم ان هذا القائل اورد هذا الايراد ايضا على ما ذكره القاضي بعيد هذا في تفسير قوله ان في ذلك لاية لقوم يذكرون ويكون
هناك ايضا لان ما ذكره هناك تقرير لمفعول يذكرون لا لما يستدل عليه بالآية فالمراد ان في ذلك لاية يستدلون بها
على التوحيد لقوم يذكرون ما سبق من ان اختلافها في الطباع والهيئات والمناظر ليس الا بصنع صانع حكيم فانه من يذكر
علم بالضرورة ان من هذا شانه لا يشاركه احد كلام هذا القائل الآن القاضي اوجز على ما هو دابه اكتفاء بما سبق منه
من ان هذه الآيات مسوقة لافادة التوحيد قوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم
الآية قال القاضي في تفسير هذه الآية ان الارض قبل ان تخلق فيها الجبال كانت كرة حقيقية بسيطة
الطبع وكان من حقها ان تتحرك بالاستدارة كالافلاك او ان تتحرك بادنى سبب للتحريك فلما خلقت
الجبال على وجهها تفاوتت جوانبها وتوجهت الجبال بثقلها نحو المركز فصارت كالاوتاد التي تمنعها
عن الحركة انتهى اقول يريد ان الارض لما كانت في ابتداء الخلقة كرة حقيقية بسيطة فكان حقها
من هذه الحيثية مع قطع النظر عن كونها جسما عنصريا احد الامرين لانها من تلك الحيثية اما ذو ميل مستدير كالافلاك

فكان

فكان حقها ان تتحرك بطبعها على الاستدارة واما ذو ميل مستقيم فحقها ان يسكن ويمكن ان يتحرك بادنى محرك
قاسر اما السكون فلان الجسم الحاصل في الحيز الطبيعي لا يتحرك بحركة طبيعية اينية لاستلزامها الخروج عن الحيز
الطبيعي ولا يتصور من الارض الحركة الارادية لكونها عديم الشعور واما التحرك بادنى قاسر فيحكم به بالضرورة من له تخييل
صحيح ويستوضح ذلك من كرة حقيقية على سطح حقيقي فانه لا تماسه الا بنقطة فبادنى شيء ولو بنفخة يتدحرج عن مكانه
وبما قررنا اندفع ما قيل عليه من ان هذا انما ابتنائه على القواعد الفلسفية غير مسلم عندهم فان في الارض ميلا مستقيما وما هو
كذلك لا يكون فيه مبدا ميل مستدير على ما ذكروا في العلم الطبيعي ووجه الاندفاع ان مراده انها من حيث كونها
كرة حقيقية بسيطة مع قطع النظر عن كونها عنصرا كان حقها احد الامرين كما ينادي عليه سوق كلامه وان كان
الواقع في نفس الامر احدهما معينا والغرض توسيع الدائرة وهذه طريقة مسلوكة بينهم واما الابتناء على القواعد الفلسفية
فغير ضائر ان لم يخالف القواعد الشرعية كما فيما نحن فيه كيف وبعض الاحكام الشرعية مبني على كروية الاجرام
البسيطة على ما قرروا واما ما قيل من ان قوله فلما خلقت الجبال على وجهها الخ محل نظر اذ قد ثبت في الهيئة ان
نسبة اعظم جبل في الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث فرسخ الى جميع الارض نسبة خمس سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع ولا ريب ان ذلك القدر من الشعيرة لا يخرج الكرة المذكورة عن صحة الاستدارة بحيث يمنعها عن سهولة
الحركة فكذلك ينبغي ان يكون حال الجبال بالنسبة الى كرة الارض فجوابه انهم قد صرحوا في كتب بان في كل اقليم
ثلثون جبلا بل اكثر فنسبة كل جبل وان كانت كالنسبة المذكورة لكن يجوز ان يكون مجموعها مانعا عن حركتها
كالجبل المؤلف من الشعرات التي لو حكمه لحكم كل شعرة على ان تلك النسبة باعتبار الجسم ومنعها عن حركتها
باعتبار ثقلها وثقل هذه الجبال يكاد ان يقاوم ثقل الارض لان الجبال اجسام صلبة حجرية والارض
رخوة متخلخلة فهي كالكرة الخشبية التي الزقت عليها حبات من حديد بلغه سبحانه قوله تعالى
في سورة النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن الآية
استدل ارباب المعقول بهذه الآية الكريمة على ان المعتبر في الدعوة الى السبيل من بين الصناعات الخمس
انما هو البرهان والخطابة والجدل فجعلوا الحكمة اشارة الى الدليل البرهاني والموعظة الحسنة الى الخطابي والمجادلة
بالتي هي احسن الى الجدل وتوضيحه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان مبعوثا الى كافة الناس اقتضت الحكمة
ان يكلمهم على قدر عقولهم ويدعوهم حسب ما يصل اليه افهامهم والناس متفاوتون منهم خواص وهم اصحاب
نفوس مشرقة قوية شديدة الاستعداد لادراك المعاني قوية الانجذاب الى المبادي العوالي مايلون الى اليقين وان
كانوا متفاوتين في مراتبه ايضا علما وعينا وحقا فامر عليه السلام ان يدعوهم بالحكمة الى البرهان المفيد للتصديق
وتحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغير اصلا ومنهم عوام وهم اصحاب نفوس كدرة ضعيفة
الاستعداد شديدة الالف بالمحسوسات قوية التعلق بالرسوم والعادات تقصر افهامهم عن درجة البرهان مشغوفة
بالخطابيات والعبر فامر عليه السلام ان يدعوهم بالموعظة الحسنة الى الدليل الخطابي ومنهم من يعاند ويجادل

باب باطل ليدحضوا به الحق لما غلب عليه تقليد الاسلاف ورسخ فيه العقائد الباطلة فلا ينفعهم المواعظ والعبر
بل لا بد من الزامهم الحجر باحسن طرق الجدل لتليين عريكتهم وتزول شدة شكيمتهم فبالنسبة اليهم امرهم بان
يجادلوهم بالتي هي احسن والى ما ذكرنا مفصلا اشار القاضي البيضاوي في تفسير هذه الآية الكريمة اجمالا حيث
عرف الحكمة بعد ما فسرها اولا بالمقالة المحكمة بالدليل الموضح للحق المزيح للشبهة ولا شك انه لا يصدق الا على الدليل
البرهاني وفسر الموعظة الحسنة بالخطابات المقنعة والعبر النافعة ثم قال فالاولى لدعوة خواص الامة الطالبين
للحقائق والثانية لدعوة عوامهم واراد بالخطابات المقدمات التي يتألف منها الدليل الخطابي وهي مقدمات
مظنونة او مقبولة من شخص معتقد فيه اما لامر سماوي كالانبياء والاولياء واما لاختصاصه بمزيد عقل ودين
كالحكماء والعلماء والزهاد ثم اشار بقوله المقنعة الى ما قالوا من ان فائدة الخطابة اقناع من هو قاصر عن
درجة البرهان واشار بقوله والعبر النافعة الى ما قالوا من ان الخطابة نافعة جدا في تعظيم امر الله والشفقة
على خلقه وبغير ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم ولذلك يستعمله الخطباء والوعاظ ثم اشار
الى ان الامر بالجدل انما هو بالقياس الى المعاندين بقوله وجادل معانديهم وفسر قوله تعالى بالتي هي احسن بقوله
بالطريقة التي هي احسن طرق المجادلة ثم بين ذلك بقوله من الرفق واللين وايثار الوجه الايسر والمقدمات
التي هي اشهر واشار بقوله التي هي اشهر الى ما قالوا من ان معظم مقدمات الجدل المشهورات وهي القضايا
التي يحكم بها العقل لعموم اعتراف الناس بها اما لاشتمالها على مصلحة عامة كالعدل حسن والظلم قبيح او بسبب
رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة او حمية كقولنا كشف العورة مذموم او بسبب عادات او شرايع
او آداب كقولنا شكر المنعم واجب وسائر الامور الشرعية فان المقدمات اذا كانت مشهورة بحيث يعترف
بها جميع الناس لا يتمكن الخصم من المنع فيصير ملزما وقوله فان ذلك انفع في تسكين لهبهم وتبيين شغبهم
اي عنادهم ومرائهم اشارة الى ما قالوا ان فائدة الجدل الزام المعاند المخالف للحق وتخليص العامي عن تلك
المخالفة بايقاع الوهن في اعتقاده ودفع الخصم المتصرف في العامة بما يميلهم الى الباطل فقوله في تسكين
لهبهم اشار الى الاول اذ بايقاع الوهن في اعتقاده يسكن لهب العناد وينكسر سورة المخالفة فيرجع الى
الحق واشار بقوله وتبيين شغبهم الى الثاني اذ بعد ما تبين في الجدل كون الخصم مشاغبا معاندا لا طالبا للحق
لا تميل العامة الى اباطيله ومزخرفاته فلا يتمكن من التصرف فيهم واضلالهم ثم ان المغالطة والشعر من
الصناعات الخمس لم يعتبرا في الدعوة الى سبيل الحق قالوا اما المغالطة فلان فائدتها تغليط الخصم
والاحتراز عن تغليطه اياه ومرتبة الرسول عليه السلام تنافي ان يُغلِّط وتتعالى ان يُغلَّط واما الشعر فلان
كان مغيرا للخواص والعوام فان الناس في باب الاقدام والاحجام اطوع للتخييل منهم للتصديق الا ان مداره
على الاكاذيب ومن ثمة قيل احسن الشعر اكذبه فلا يليق بالصادق المصدوق كما يشهد به قوله تعالى
وما علمناه الشعر وما ينبغي له لا يقال الشعر الذي هو احد الصناعات الخمس قياس مؤلف من مقدمات

مخيلة

مخيلة والشعر الذي مداره على الكذب هو الكلام الموزون المقفى وهو الذي لا ينبغي له وما علمه الله لانا نقول
كون الشعر مذموما ليس لكونه كلاما موزونا مقفى بل لاشتماله على تخيلات كاذبة فهما من واد واحد تأمل

سورة بني اسرائيل

قوله تعالى في اول سورة بني اسرائيل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الآية قال القاضي في تفسير هذه الآية والاكثرون على انه اسري بجسده الى
البيت المقدس ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تعجب قريش واستحالوه
والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الارض
مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية وقد برهن
في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول الاعراض وان الله قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق
مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم واعلم ان النسبة المذكورة هي نسبة مقدار كرة
الشمس الى كرة الارض لا نسبة مقدار قطر الشمس الى قطر الارض لما بينوا ان قطر الشمس خمسة ونصف مثل
قطر الارض وقد بين اقليدس في المقالة الثانية عشر ان نسبة الكرة الى الكرة كنسبة مكعب قطرها الى مكعب
هو الحاصل من ضرب الشيء في الحاصل الاول من ضربه في نفسه كالثمانية بالنسبة الى الاثنين على ما حقق في علم الحساب
فخمسة امثال قطر الارض ونصفه التي هو مقدار قطر الشمس اذا كعب يكون كرة الشمس مائة وستين
مثلا للارض وربع وثمن مثل الارض وهو المراد بالنيف في عبارة القاضي فليس المراد بما بين طرفي قرص
الشمس قطرها الذي هو الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي الى المحيط في الطرفين بل المراد حجمها المحصور بين الطرفين

ابو السعود

الاعلى من سطحها والاسفل فمن غير عبارة القاضي الى قوله وقد ثبت في الهندسة ان قطر الشمس ضعف
قطر الارض مائة ونيفا وستين مرة الى آخره فقد غيره الى ما لا يمكن تصحيحه ثم المراد من الاعلى والاسفل
هو المقدم والمؤخر في الطلوع فلا يرد ان وصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى اذا كانت

قاله بعض الناظرين في هذا المقام

الشمس في النصف الشرقي من دائرة نصف النهار واما اذا كانت في النصف الغربي فالامر بالعكس لان
ان وصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى انما يكون بحركة فلك الافلاك على خلاف التوالي بمقدار قطر الشمس

الفلك

ومقدار قطرها عند المتأخرين احدى وثلثون دقيقة وعشرون ثانية تقريبا بنصف قطر منطقة البروج التي تلازمها منطقة
الخارج المركز للشمس ستون جزءا وقد بينوا ان محيط كل دائرة ثلثة امثال قطرها تقريبا فيكون قطر الشمس
باجزاء المنطقة على ان المنطقة ثلثة امثال قطرها احدى وثلثين دقيقة وخمس عشرين ثانية فلا يصل طرفها الاسفل
موضع طرفها الاعلى الا في احدى وثلثين دقيقة وخمس عشرين ثانية فلا يصح قوله ان طرفها الاسفل يصل
موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية لانا نقول الحركات الكواكب كما يتقدر بالمسافة يتقدر بالزمان مثلا اذا
قلنا الشمس تقطع في كل يوم بليلته درجة فالدرجة مسافتها واليوم بليلته زمانها ثم انهم كما قسموا الكل
قسم دقيقة وقسموا الكل دقيقة على ستين ثانية وكل ثانية على ستين ثالثة وهكذا الى الروابع والخوامس

وانما قلنا عند المتأخرين لانها عند اصحاب الارصاد القدماء اثنتان وثلثون دقيقة وثمان وثلثون ثانية وعند ابرخس اثنتان وثلثون دقيقة وخمس واربعون ثانية

منطقة على ثلث مائة وستين قسما وكل قسم منها درجة وقسموا الكل درجة على ستين قسما وكل قسم

والسوادس وغيرها الى ما اراد وكذلك قسموا كل يوم بليلته الى اربع وعشرين قسما وسموا كل واحد منها ساعة
ثم قسموا كل ساعة الى ستين جزءا وسموا كل واحد منها دقيقة وكل دقيقة الى ستين ثانية وكل ثانية الى
ستين ثالثة وهكذا فالمراد بالثانية في عبارة القاضي ما هو من اجزاء الدقيقة التي هي من اجزاء الساعة
التي هي من اجزاء اليوم بليلته فالمراد بوصول طرفها الاسفل موضع طرفها الاعلى في اقل من ثانية
انه يقطع مسافة مقدار قطرها الذي هو احدى وثلثون دقيقة وخمس وعشرون ثانية في زمان اقل من ثانية
والامر كذلك كما يظهر ذلك اذا رصد بساعة معولة فيها الدقايق والثواني والثوالث ولقد اطنبنا في
الكلام لما استدعاه دفع هذه الاعتراضات عما هو المرام فلا تحذرونني في هذا الكلام

قوله تعالى في سورة بني اسرائيل وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال القاضي في تفسير هذه الآية
وفيه دليل على ان لا وجوب قبل الشرع انتهى ولم يبين كيفية دلالة الآية عليه ههنا لكنه اشار اليها
اجمالا في الطوالع حيث قال فيه بعد ما رد قول المعتزلة بالوجوب العقلي بوجوه وبما ج قوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة لنفي لازمه انتهى والمراد باللازم المنفي في الآية
التعذيب فوجه دلالة الآية على ما ذكره انها تدل على نفي التعذيب قبل الشرع وهو لازم للوجوب
وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم ولما كان يرد عليه امور الاول ان التعذيب لا يلزم الوجوب
بل ترك الواجب والثاني ان ترك الواجب انما يلزم استحقاق التعذيب لا التعذيب لجواز العفو عندنا
والثالث انه يجوز ان يكون انتفاء التعذيب قبل الشرع لانتفاء ترك الواجبات لا لعدم الوجوب
قرر صاحب المواقف وشارحه دلالة الآية على ما ذكر على نحو اندفع عنه جميع الاشكالات حيث قال نفى
الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك
الواجب الى ان التعذيب ليس من لوازم الوجوب في نفسه بل من لوازمه بشرط ان يترك فاندفع
الاول واشار بقوله عندهم اذ لا يجوزون العفو الى ان هذا الدليل الزامي حجة على المعتزلة القائلين
بوجوب تعذيب تارك الواجب فاندفع الثاني ثم قال شارح المواقف ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي
لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم ان يكونوا معذبين
قبلها وهو باطل فاشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا بضم مقدمة هي انه لا شبهة في ان العقلاء فاندفع
الثالث ايضا وكلام صاحب المواقف في تقرير الاستدلال بالآية في شرح مختصر ابن الحاجب اصرح في اعتبار
هذه القيود حيث قال هناك او لان الاحكام لو كان مدركها العقل لزم التعذيب قبل البعثة لتحقق
الوجوب والجزم وهما يستلزمان التعذيب عندهم لمنعهم العفو ثم قال قوله لمنعهم كما لزم من مذهبهم خلاف الاولى
في عدم جواز العفو يستلزم التعذيب بترك الواجبات العقلية اشارة الى انه الزامي وانه لا يمتنع ان
يقال بالوجوب العقلي مع نفي التعذيب قبل البعثة انتهى وبالجملة اتفقت كلمة الكلمة على ان هذا الدليل الزامي

مبنى

مبنى على انه يجب على الله تعذيب تارك الواجب فلا يتم على مذهب اهل السنة القائلين بجواز العفو فظهر ان ما قال بريد الفاضل قره
فيه دليلا الزاميا وان ارتكاب المعاصي لا يوجب التعذيب عند اهل السنة فقد اصاب وبهذا توجيه كلام القاضي على ما حققوه و
قرروه وقد اخطأ من رد على هذا القائل حيث قال ان لا وجوب لشيء علينا من الاحكام التكليفية قبل الشرع والا لعذبنا
بتركه قبله لانه لا يجب تعذيبنا على الله بالمعصية قبل الشرع شيء حتى يرد عليه ان المذهب عدم وجوب الاثابة والعقاب
على الله اصلا فيحتاج ذلك الى التاويل انتهى لان المراد بالتاويل جعله دليلا الزاميا انظر الى ما حمل كلام القائل وكيف بعد عن تحقيق
هذه المسئلة عن اصلها ولم يشعر بانه لو لم يجعل هذا دليلا الزاميا لم يتم الملازمة التي ادعاها بقوله والا لعذبنا بتركه قبله فانه
مبني على وجوب التعذيب بترك الواجب وهو خلاف المذهب هذا لكن بقي ههنا شيء وهو ان الاستدلال بنفي الآية انما يتم اذا اريد
بالعذاب المطلق الشامل للدنيوي والاخروي كما اشار اليه شارح المواقف لكن المناسب لما بعده اعني واذا اردنا
ان نهلك قرية الآية ان يراد عذاب الاستيصال في الدنيا ولا يلزم من انتفاء العذاب الدنيوي قبل البعثة انتفاء الوجوب
لان لازم الوجوب عندهم هو العذاب الاخروي واجيب بان الآية لما دلت على انه لا يليق بحكمته ورحمته ايصال العذاب
الادنى على ترك الواجب قبل تنبيههم بارسال الرسول فدلالتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الاكبر على تركه قبله اولى
قال الخنجي في شرح منهاج الاصول للقاضي لا حاجة الى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو ايضا بان
يقال وقوع العذاب وان لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة انه يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا
وان لم يجب وهذا اللازم اعني عدم الامن منتف لدلالة الآية على عدم وقوعه فينتفي الملزوم ورد ذلك اما اولا فيمنع ان عدم
الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن اذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر واما ثانيا فلان
انتفاء عدم الامن اي الامن انما هو بالآية اذ قبل ورود الآية كان العقاب جايزا ولا شك ان انتفائه بالآية انتفاء بالعفو لان معنى العفو
عدم العقاب والآية تدل عليه فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو وقيل يجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل بلا حاجة
الى جعله الزاميا لان جواز العفو لا ينافي جواز العقاب ورد بان الملازمة القائلة بانه لو كان الوجوب ثابتا قبل الشرع لعذب
تاركه وان كانت مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لان الآية انما تدل على نفي وقوع العذاب لا على نفي جوازه واجيب بان معنى
الآية ليس من شاننا ولا يجوز منا التعذيب قبل البعثة فان مثل هذا التركيب كثيرا ما يستعمل في مثل هذا المعنى كما في
قوله تعالى وما كنا ظالمين وما كنا لاعبين ولو اريد الوقوع لقيل وما نعذب حتى نبعث رسولا ويؤيده ما ذكره صاحب الكشاف ان تعذيبهم ما صح
منا صحة تدعو اليها الحكمة ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فتلزمهم الحجة ثم ان صاحب الكشاف لما قرر معنى الآية
بهذا اشعر ان الآية تدل على عدم الوجوب قبل البعثة كما هو مذهب اهل السنة يخالف دفعه فقال فان قلت الحجة لازمة لهم
قبل بعثة الرسول لان معهم ادلة العقل التي بها يعرف الله عز وجل وقد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستيجابهم العذاب لاغفالهم
النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا لاغفالهم الشرايع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل لا يصح الا بعد الايمان قلت
بعثة الرسول من جملة التنبيه والايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا
على النظر في ادلة العقل انتهى ولما كان كل ما ذكره في السؤال والجواب مبنيا على الاصول الاعتزالية اعرض عنه القاضي

وأكتفي ببيان أن في الآية دلالة على خلاف مذهبهم وأطلق الدليل ولم يقيده بكونه إذا تأتي بينهما على إمكان جعله تحقيقا كما عرفته وإن كان الظاهر كونه إذا تأتيا على ما حقق   قوله تعالى قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا في سورة الكهف قال القاضي
أعمالا نصب على التمييز وجمع لأنه من أسماء الفاعلين قال بعض الفضلاء يشير إلى أن الأخسرين بمعنى الخاسرين إلى آخر كلامه
بأن الأعمال تمييز العامل إشارة إلى أن الأخسرين مجرد عن الزيادة التي يدل عليها اسم التفضيل ويستعمل بمعنى اسم الفاعل أعني
الخاسرين ووجه الإشارة أن التمييز إذا كان صفة يكون عبارة عن المنتصب عنه متحدا معه بالذات نحو لله دره فارسا حتى
أن النحاة صرحوا بأنه يحتمل الحال أيضا ويصح حمله على ذي الحال معنى ومن البين أن أفعل التفضيل يمتنع اتحاده مع اسم الفاعل
لأنه يدل على الموصوف بزيادة في أصل الفعل على غيره واسم الفاعل يدل على الموصوف بأصل الفعل فلا لازم من كونهم عاملين
متصفين بأصل العمل كونهم خاسرين بأصل الخسران لا كونهم متصفين بزيادة الخسران وإن كانوا كذلك في نفس الأمر فالمناسب
على تقدير كون الأعمال بمعنى العاملين أن يكون الأخسرين بمعنى الخاسرين كيفية والاتصاف بأصل الضرب مثلا لا يستلزم
كون الشخص ضاربا بالأضرب هذا ما قصده ولما لم يهتد إليه الناظرون خطأوه وجزموا بأنه غلط فإذا وجدت الكلام له محلا صحيحا فلا تغتر بمن نسبه إلى الخطأ فتخطئ أيضا قبحا لك   قوله تعالى في سورة الكهف قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي
لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا   يستشكل في هذه الآية بأنها تشعر بنفاد كلمات الله المعدوم
منه أن ههنا نفادين النفاد الأول قبل النفاد الثاني أقول في دفعه أن القبلية زمانية وهي عبارة عن تحقق
الشيء في زمان لا يتحقق فيه الآخر وذلك أعم من أن لا يتحقق ذلك الآخر أصلا أو يتحقق لكن لا في ذلك الزمان بل في زمان لاحق
وذلك لما تقرر من أن صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فيصدق أن البحر ومثله ينفد أي يثبت نفاده ويتحقق
في زمان لا يتحقق فيه نفاد الكلمات لعدم نفادها بالعدم تناهيها وفي عبارة القاضي حيث قال والمتناهي ينفد قبل أن ينفد
غير المتناهي لا محالة إشارة إلى ما ذكرنا وأما قيل القبلية والبعدية متضايفان والمتضايفان متكافئان في الوجود
ذهنا وخارجا ففيه أنهم صرحوا بأن القبلية والبعدية من المعقولات الثانية وأن تلازم المتضايفين إنما هو في غير
امتناع اجتماع القبل والبعد الزمانيين وهو ظاهر   قال القاضي في تفسير قوله تعالى في سورة مريم فتمثل لها بشرا سويا
ولعله ليهيج شهوتها فتنحدر نطفتها إلى رحمها قيل عليه هذا مخالف لمقام بيان آثار القدرة الخارقة للعادة بكونه قوله
تعالى قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا فإنه شاهد عدل بأنه لم يخطر ببالها مشابهة ميل ما إليه فضلا عما ذكر
من الحالة المترتبة على أقصى مراتب الميل والشهوة أقول إنه مع موافقته لذلك المقام يصدقه ذلك القول أيضا أما الأول
فلأن خلق شخص إنساني من ماء واحد أثر من آثار القدرة الخارقة للعادة إذ العادة الإلهية جرت على خلقه من مجموع
ماء الرجل والمرأة كما نطق به قوله تعالى إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج وقوله تعالى يخرج من بين الصلب والترائب
وأما الثاني فلأنه ما أصلا وإن كان أيضا من آثار القدرة الخارقة للعادة إلا أن الأسباب العادية ليست بمرفوضة بالكلية
كما في خلق يحيى حيث وهب لزكريا بعد ما أصلح له زوجه للولادة وكانت عاقرا بل نقول ذلك ليس من مراتب القدرة في عز
في علمه أن إيجاد شيء لا عن شيء محال بل لا بد من مادة للمعلول قابل لأن يتطور بأطوار مختلفة لا يقال هذا لا يخفى في الجعل الإبداعي

الذي هو إيجاد الأيس عن الليس لأنا نقول ذلك بالنسبة إلى الخارج وأما الصورة العلمية التي يسمونها أعيانا ثابتة فهي متحققة قبلها
وهي غير صادرة عنه تعالى بالفيض الأقدس والإبداعيات بالفيض المقدس وقد تبين هذا في محله وأما الثاني فلأن استعاذتها
بالله ليس عن تهييج شهوتها وميلها إليه ميلا طبيعيا على نحو ما قال تعالى حكاية عن يوسف وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن
وأكن من الجاهلين وقال هذا القائل في تفسيره أي أمل إلى جانبهن على قضية الطبيعة وحكم القوة الشهوية ثم أن هذا الميل
لا ينافي عفتها بل يحققها لكونها طبيعيا اضطراريا غير داخل تحت التكليف كما قال هذا القائل أيضا في سورة يوسف في تفسير قوله تعالى
وهم بها أي مال إليها بمقتضى الطبيعة البشرية وشهوة الشباب ميلا جبليا لا يكاد يدخل تحت التكليف لا أنه قصدها
قصدا اختياريا ألا ترى إلى ما سبق من استعصامه الخبر عنه بقوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم وحكم بعدم فلاح الظالمين انتهى واستعصامه
السابق هو ما حكى عنه بقوله تعالى قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي فعلم أن الاستعاذة بالله تعالى عن أمر مكروه لا ينافي الميل إليه ميلا
طبيعيا بمجامع العفة كما في الزاهد المشتهي للمحرم التارك له تركا اختياريا كما يشير إليه الفرق بين الشهوة والإرادة جعلنا الله
وإياكم من أهل السعادة   قال عز من قائل ولقد مننا عليك مرة أخرى إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى أن اقذفيه
قال القاضي رح ما يوحى بما لا يعلم إلا بالوحي أو مما ينبغي أن يوحى ولا يخل به يريد أن ما يوحى لم يقصد به التفخيم والتهويل والإبهام إذ أوحينا
إلى أمك ما أوحينا كما في قوله تعالى فأوحى إلى عبده ما أوحى وقوله تعالى فغشيهم من اليم ما غشيهم بل هو مثل ما يقال هذا يكتب وهذا
ما يحفظ أي ما يجب أن يكتب وما يجب أن يحفظ فما يوحى معناه ما يجب أن يوحى ولا شك أن كونه واجبا أن يوحى إما لأنه لا سبيل
إلى معرفته سوى الوحي وإليه أشار بقوله أي ما لا يعلم إلا بالوحي وإما لأن الإخلال به مفوت لمصلحة لا يليق الإخلال بها كالنقاذ نبي
من عدو وغوث وإليه أشار بقوله أو ما ينبغي أن يوحى ولا يخل به وإنما قدم الأول لأنه أشد ملاءمة بما بعده من تفسيره بقوله
أن اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم الآية فإنه مما لا يعلم إلا بالوحي فهذا التفسير أدل دليل على ذلك الظهور وإن كونه واجبا أن يوحى
لعدم الاهتداء إليه بدون الوحي هذا ما اهتديت إليه في حق هذا المقام والعلم عند الله الملك العلام فهذا مما يكتب ويحفظ
قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة بأن أحلنا النطفة البيضاء علقة حمراء فخلقنا العلقة مضغة فصيرناها قطعة
لحم فخلقنا المضغة عظاما بأن صلبناها قاضي رح ولما كان الخلق الذي بمعنى الإيجاد لا يتعدى إلى مفعولين أشار
المص إلى أنه في هذه المواضع الثلاثة بمعنى الجعل والتصيير الآتية كما أن تصيير شيء شيئا وجعله إياه إما بحسب الذات كتصيير الماء
حجرا وبالعكس وحقيقته إزالة الصورة الأولى عن المادة وإفاضة صورة أخرى عليها وإما بحسب الوصف كتصيير الجسم الأسود أبيض
ما كان أبيض وحقيقته إفاضة الأعراض على المحل القابل لها أشار المص إلى أن الأول والثالث من قبيل الثاني والثاني من
قبيل الأول حيث قال في الأول والثالث بأحلنا وبأن صلبناها فإن فيه إشارة إلى أن الجعل والتصيير في الأول من وصف
البياض إلى وصف الحمرة وفي الثالث من وصف الرخوة إلى الصلابة وأما الثاني فقد قال فيه فصيرناها قطعة لحم لا بوصف ذات
العلقة ذات المضغة فعلم أن تغير التعبير في التفسير ليس بمجرد التفنن في العبارة فإن قلت فعلى هذا يكون تصيير النطفة
علقة وكذا صيرورة المضغة عظاما من باب الحركة في الكيف لتعاقب الكيفيات على موضوع واحد ويكون تصيير العلقة
مضغة من باب الكون والفساد لتعاقب الصور على مادة واحدة مع أن قول المص بعيد بهذا التفاوت الاصطلاحات يدل

سورة الكهف
سورة مريم
سورة طه
سورة المؤمنين
كما ذهب إليه الفاضل السعدي

٤

على ان جميع هذه الاطوار من قبيل الحركة الكيفية اذ الاستحالة هي الحركة في الكيف قلت قد اطلقوا الاستحالة على تعاقب الصور النوعية
على ان الكون والفساد يستلزم الحركة في الكيفية الاستعدادية فان استعداد المادة للصورة الاولى الفاسدة يأخذ في التنقص
واستعدادها للصورة الثانية الكائنة يأخذ في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث تزول عنها الصورة الاولى فتحدث فيها الثانية دفعة فتتوارد هذه الاستعدادات التي من مقولة الكيف على
موضوع واحد لا يقال الظاهر ان الاول والثاني مما تحقق فيها الحركة الكيفية كما اشار اليه انهما تحقق فيهما الكون و
الفساد ايضا اذ القول بان النطفة متحدة مع العلقة بحسب الحقيقة وكذا المضغة مع العظام وانما الاختلاف في الاول
بحسب السيلان والحمرة وفي الثاني بحسب البياض والصلابة بعيد جدا بل الظاهر انه تعاقبت في جميع هذه الاطوار على مادة واحدة
صور حسب تعاقب الاستعدادات الى ان انتهت الى الصورة الانسانية لانا نقول كون اطوار الخلق استحالات سوى
طور العلقة والمضغة مما يشتبه فلا يسمع بمجرد الاستبعاد والله ولي الرشاد ٥٥ قال القاضي في سورة المؤمنين
في تفسير قوله تعالى وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض الآية اي لو كان معه آلهة كما تقولون
لذهب كل واحد منهم بما خلقه واستبد به وامتاز ملكه عن ملك الآخر ووقع بينهما التحارب والتغالب كما هو حال
ملوك الدنيا فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شيء واللازم باطل بالاجماع والاستقراء وقيام البرهان على استناد جميع
الممكنات الى واجب الوجود انتهى يريد ان الآية اشارة الى قياس استثنائي حذفت مقدمته الاستثنائية ثم انه اخذ نقيض
تالي الشرطية قوله فلم يكن بيده وحده ملكوت كل شيء اشارة الى وجه ارتباط الآية بما قبلها ودلالة على ان بطلان التالي
مما اتفق فيه الخصم لما سبق من انه اذا قيل لهم من بيده ملكوت كل شيء سيقولون الله حيث يخصونه به اذا تقرر هذا فاعلم انه
رد على القاضي بان الاجماع والاستقراء لا يناسب المقام واما البرهان فانما قام على وجوب انتهاء سلسلة الموجودات
الى واجب بالذات ولا يلزم منه ان لا يتعدد الواجب ولا يكون في الوجود سلاسل ينتهي بعضها الى واجب وبعضها الى واجب آخر
انتهى القول وجه عدم مناسبة الاجماع والاستقراء المقام ان المطلب برهاني يقيني وهما دليلان ظنيان لا يفيدان القطع
ثم اقول في الجواب ان المراد بالاجماع ليس هو احد الادلة بل اتفاق الخصم على ما اشار اليه القاضي باخذ انتفاء المقدمة
الاتفاقية في جانب التالي كما بيناه آنفا ويؤيده قوله بعيد هذا بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك على ان من الاجماع ما هو
قطعي كما تقرر في الاصول وايضا يستدل على كونه تعالى متفردا باجماع الانبياء ايضا واما الاستقراء فافادته تاما لليقين
اليقين [?] وههنا الاستقراء تام لان كل ملكين وقع بينهما التحارب والتغالب لا يكون بيد واحد منهما ملكوت
المملكة كما علم من تتبع جميع ملوك الدنيا واليه اشار القاضي بقوله كما هو حال ملوك الدنيا واما قيام البرهان على الوجوب الذاتي لا على الوحدة
فجوابه ان وجوب الوجود ينافي التعدد ويستلزم الوحدة حتى انهم استدلوا في اثبات وحدته تعالى بالوجوب الذاتي اما الحكمي فقالوا لو وجد
واجبان والوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين الداخل في هوية كل منهما فيلزم تركب هوية كل من الماهية المشتركة التي هي الوجوب
والتعين وهو يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان المنافي للوجوب واما المتكلمون فقالوا لو تعدد الآلهة لوجد شيء من الممكنات
كما استدل به اهل السنة اما بوقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح لانهما كانا جامعين لشرائط الالوهية التي هي الوجوب

الذاتي

الذاتي وما يتبعه من الكمالات بكون نسبة المقدورات اليهما على السواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما والمصحح للمقدورية
هو الامكان فيلزم وقوع المقدور المعين اما بهما او باحدهما وكلاهما محال فالوجوب الذاتي يكون ملاك التوحيد بكون البرهان
الدال عليه بالذات دالا على هذا ايضا بواسطة ولذا قال بعض المتأخرين من المفسرين بعد ما منع قيام البرهان على استناد — العلامة ابو السعود
جميع الممكنات الى واجب الوجود واحد بالذات حيث ادرج الوحدة في مدلول البرهان على ما يأتي في الجواب من ان الحجة الزاهية القطعية
يقينية وبه يندفع ما يكره الخصوم من مشركي العرب والنصارى لانهم لا يدعون الالهية الوجوب والصنع بل يعترفون
بوحدة الواجب الصانع واستناد الجميع اليه على ما دلت عليه الآيات السابقة فعلى تقدير تسليمه لا يندفع الايراد لان حاصل الايراد
ان برهان اثبات الواجب لا يدل على بطلان تالي الشرطية بهذا الدليل على ما ادعاه القاضي وكون هذا الدليل الزاميا لا يستلزم ترك
الدلالة بمنع ادعاء الخصم بوحدته دليل آخر على بطلان التالي على ما اشار اليه القاضي بقوله بالاجماع على ما بيناه فتأمل ثم قال
القاضي في تفسير قوله تعالى عالم الغيب والشهادة انه دليل آخر على نفي الشريك بناء على توافقهم في انه المتفرد بذلك يعني انه اشارة الى دليل
آخر والا فاعتبار الواحدة لا تكون دليلا فهذا الدليل قياس اقتراني كبراه مطوية وتقريره ان الله تعالى عالم الغيب والشهادة
ومن هو عالم الغيب والشهادة ممتنع عن الشريك فالله تعالى متعال عن الشريك اما الصغرى فباتفاق وهو المراد بقوله بناء — الكشف ص
على توافقهم الخ واما الكبرى فلما اشار اليه صاحب الكشف وهو ان عالم الغيب والشهادة لو تعدد لوجب ان يعلم
كل احد حقيقة الآخر كعلم ذلك الآخر بنفسه وذلك محال بالضرورة ثم يكون عالمه انفعاليا تابعا لوجود المعلوم فيكون في صفة
العلم مفتقرا وهو يؤذن بالنقصان والامكان انتهى وكان فيه تعريضا على القاضي حيث اكتفى ببيان الصغرى مع ان الكبرى احوج
منهما اليه تأمل عن استبصار ٥٥ قوله الحديث رواه عمر رضي الله عنه واعلم ان اصحاب الحديث رووا عن عمر رضي الله عنه انه
سئل عن قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية فقال سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان — سورة الاعراف
الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج
منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون ثم لما كان ظاهر الحديث غير موافق لظاهر الآية اذ ذكر في الحديث
استخراج الذرية من صلب آدم دفعة ولو اريد ذلك لوجب ان يقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته حاولوا التوفيق بينهما
فذهب اكثر المفسرين الى ان المقاولة المذكورة في الآية من قبيل التخييل وتحملوا في ارجاع الحديث اليها والى هذا ذهب الطيبي حيث قال في
شرح المصابيح معنى الآية ان الله تعالى اخرج من اصلاب بني آدم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الادلة على ربوبيته
ووحدانيته وركب فيهم العقول والبصائر وجعلها مميزة بين الحق والباطل نزل تمكينهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل وخلق
الاستعداد فيهم وتمكنهم من معرفتها والاقرار بها منزلة الاشهاد والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر — تمامه: واختلط الخوف بالانكار
قالت له ريح الصبا قرقار فان من البين الذي لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمة وانما هو تخييل وتصوير للمعنى
وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الآية فانه سبحانه وتعالى لو اراد ان يذكر انه استخرج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لا على
تولد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال واذ اخذ ربك من ظهر آدم ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني آدم في الآية

آدم واولاده وكانه صار اسما للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض على مر الزمان واقتصر في الحديث
على ذكر آدم اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر النوع وقوله عم في الحديث مسح ظهر آدم يحتمل ان يكون الماسح هو الملك الموكل على تصوير
الاجنة وتخليق مواد جميع موادها واسند اليه تعالى لانه هو الآمر به كما اسند التوفي اليه في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والمتوفي
لها هو الملك لقوله تعالى توفاهم الملائكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الله تعالى ويكون المسح من باب التمثيل وقيل هو من المساحة
بمعنى التقدير كانه قال قدر ما في ظهره من الذرية انتهى كلام المحشي في ذلك الشرح وبما صرح به المحشي في ذلك الشرح من قوله بهذا القائل الكازروني
بنصب الادلة على ربوبيته ووحدانيته اندفع ما يقال ان اقرار الذراري بربوبيته لا ينافي الشرك لان المشركين كانوا يقولون
بربوبيته تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ثم انه لم يستند توافق وجوب حمل الآية على هذا المعنى وصرفها عما يقتضيه ظاهر الحديث
والتوفيق بينهما بهذا الوجه بقوله سبحانه ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين فقالوا ان كان هذا الاقرار عن اضطرار
حيث كشفوا الحقيقة الامر وشاهدوه عين اليقين فلهم يوم القيمة ان يقولوا شهدنا يومئذ فلما زال عنا علم الضرورة
ووكلنا الى آرائنا كان منا من اصاب ومنا من اخطأ وان كان عن استدلال ولكنهم عصموا عنده من الخطأ فلهم
ايضا ان يقولوا ايدنا يوم الاقرار بتوفيق وعصمة وحرمناهما من بعد ولو امدنا بهما ابدا لكانت شهادتنا في كل حين كشهادتنا
في اليوم الاول فقد تبين ان الميثاق ما ركب الله فيهم من العقول وآتاهم من البصائر لانها هي الحجة الباقية المانعة لهم
عن قولهم انا كنا عن هذا غافلين لان الله تعالى جعل هذا الاقرار والتمكن من معرفة ربوبيته ووحدانيته حجة عليهم في الاشراك
كما جعل بعث الرسل حجة عليهم في الايمان بما اخبروا عنه من الغيوب. والحاصل انه لو لم يأول الآية بما ذكر لزم ان لا يكونوا
محجوجين يوم القيمة وقد يجاب باختيار كل من الشقين ودفع محذوره اما الاول فبان يقال اذا قالوا شهدنا يومئذ فلما زال
علم الضرورة ووكلنا الى آرائنا كان كذا ينادى ايها الكذابون من ... وكلتم الى آرائكم الم نرسل رسلنا تترى ليوقظوكم
عن سنة الغفلة واما الثاني فبان يقال ان هذا مشترك الالزام فانه اذا قيل لهم الم نمنحكم العقول والبصائر فلهم ان يقولوا
فاذا حرمنا اللطف والتوفيق فاي منفعة لنا في العقل والبصيرة ورد ايضا ما ذكروه في تأويل الحديث بان آخره المنقول
عن ائمة الحديث ينافي هذا التأويل وهو قوله عم ثم اعادهم جميعا في صلبه فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق
كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وايضا لا يحتمل هذا التأويل الحديث الصحيح الذي رواه ابن عباس وهو ان
النبي صلى الله عم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان يعني واديا بجنب عرفة فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها
فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلا اي عيانا فقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا الآية ولا يخفى ان ذلك التأويل مما
لا يحتمله هذا الحديث وما قالوا من ان هذا الحديث من جملة الآحاد فلا يترك ظاهر الكتاب بمثلها فلم يرض به اصحاب الحديث
وبهذا الكلام المقاولة من الآية محل حقيقتها وتحملوا في التوفيق بينهما فقالوا ليس معنى الحديث انه اخرج الكل من ظهر آدم ابتداء
بل المراد انه اخرج من ظهره ابناءه الصلبية ومن ظهورهم ابناؤهم الصلبية وهكذا الى ما شاء الله على نحو
ما يتوالد الابناء من الآباء الا انه نسب اخراج الكل اليه لان بنيته مخرجون من ظهره فالمخرج من ظهورهم مخرج من ظهره
ولم يتعلق غرض في الحديث بذكر الوسائط لكونه لبيان حال الفريقين اجمالا كما في الآية الكريمة فانها لما كانت

مسوقة للاحتجاج على الكفرة وبيان ان اعتذارهم في اسناد الشرك الى آبائهم فاسد اقتصر على ان نسب اخراج كل
واحد منهم الى ظهر ابيه من غير تعرض لاخراج الآباء الصلبية لآدم من ظهره فان قيل كيف يلزم الحجة ولا احد يذكر ذلك تم كازروني
الميثاق اجيب بان النسيان وعدم الحفظ لا يسقط الاحتجاج بعد اخبار المخبر الصادق به ومن الغرائب ما قيل
ههنا اشكال وهو انه اذا حمل الآية على المعنى الحقيقي كما ذهب اهل الحديث ففائدة السؤال والله عالم بان الذرية
عالمون بانه تعالى ربهم وعلم الله تعالى انهم عالمون ثم اجاب عنه بان الفائدة اظهار كمال القدرة لمن حضر من الملائكة او اشهاد
الملائكة واقول واي فائدة يطلبها القائل بعد ما قال تعالى كراهة ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين الآية ثم ان العلامة
الشيرازي ذكر في التوفيق بينهما كلاما ما ارتضاه الفحول وتلقوه بالقبول وحاصله ان جواب النبي عم حين سئل
عن الآية من قبيل الاسلوب الحكيم على منوال قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين سئلوا
عن بيان ما ينفقونه واجيبوا ببيان المصرف وضمن بيان ما ينفقونه فكذا ههنا سئل عن بيان الميثاق الحالي
فاجيب ببيان الميثاق المقالي على الطف وجه وبيانه ان الله تعالى له ميثاقان مع بني آدم احدهما تهتدي اليه العقول
من نصب الادلة الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما المقالي الذي لا يهتدي اليه العقل بل يتوقف على توقيف واقف على
احوال العباد من الازل الى الابد كالانبياء عم فاراد النبي صلى الله عم ان يعلم الامة ويخبرهم ان وراء الميثاق الذي يهتدون
اليه بعقولهم ميثاقا آخر ازليا فقال ما قال من مسح ظهر آدم في الازل واخراج الذرية ليعرف منه ان هذا النسل الذي يخرج في
لا يزال من اصلاب بني آدم هو الذر الذي اخرج في الازل من صلب آدم وهو اخذ منه الميثاق المقالي الازلي كما اخذ منهم
فيما لا يزال بالتدريج حين اخرجوا الميثاق الحالي الا الازلي واقول لا بد ان يراد بالازل في كلام العلامة ابتداء خلق آدم
لا ما يراد في القدم والا لزم قدم الذر المخرج من ظهره في الازل بل قدم آدم ايضا ويلزم التدافع ايضا بين قوله الست
بربكم قالوا بلى وبين الحديث المشهور وهو كان الله ولم يكن معه شيء وقال استاذنا العلامة مولانا حسين
الخلخالي سلمه الله في المقام العالي في دفع هذا التدافع المخاطبون هم الصور العلمية القديمة التي هي ماهيات
الاشياء وحقايقها ويسمونها بالاعيان الثابتة وليست تلك الصور موجودة في الخارج فلا يتعلق
بها بحسب هذا الوجود جعل بل هي في ذواتها محتاجة الى ما يجعلها تلك الصور لكونها صادرة عنه تعالى بالفيض الاقدس
فهي شيونات واعتبارات للذات الاحدي وجوابهم بقولهم بلى انما هو بالسنة استعداداتهم الازلية لا بالالسنة
التي بعد تحققها في الخارج انتهى ومن ههنا ينقدح وجه آخر للتوفيق بين الآية والحديث وهو ان المراد بالذرية المخرجة
من ظهر آدم وبنيه هو الصور العلمية والاعيان الثابتة وان المراد باستخراجها هو تجلي الذات الاحدي
وظهوره فيها وان نسبة الاخراج الى ظهورهم باعتبار ان تلك الصور اذا وجدت في الاعيان كانت عينهم
وان هذه المقاولة حالية استعدادية ازلية لا قالية لا ازلية حادثة وهذا هو المراد مما نقل في الحقائق السلمي
عن بنان حيث قال اوجدهم لديه في كون الازل ثم دعاهم واجابوا سراعا وعرفهم نفسه حين لم يكونوا في صورة
الانسية ثم اخرجهم بمشيته خلقا واودعهم في صلب آدم فقال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم

فاخبر انه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم اذ كانوا او اجيبوا الحق في غير وجودهم لانفسهم وكان الحق بالحق هو ذلك
موجود انتهى ثم ان ههنا قصة غريبة وهي ان المعتزلة قدحوا في صحة الحديث المروي بمقدمات عقلية مبنية
على قواعد فلسفية على ما هو دأبهم في امثال هذه المطالب ولهذا لقبوا مخانيث الفلاسفة قالوا اولا ان
اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فوجب ان يتذكر الانسان في هذا العالم ذكر الميثاق اذ لا يجوز للعاقل
ان ينسى مثل هذه الواقعة العظيمة نسيانا كليا وجوابه ان العلم بالاحوال الماضية انما هو بخلق الله تعالى فجاز ان لا يخلقه
وثانيا بان تلك الذريات المأخوذة من ظهر آدم لا بد ان يكون لكل واحد منها قدر من البنية حتى يحصل فيها
العلم والفهم فجميع تلك الذريات لا يحويها عرصة الدنيا فيمتنع حصولها باسرها في صلب آدم وجوابه انه مبني على
كون الحيوة مشروطة بالبنية المخصوصة كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة والبرهان قائم على بطلانه كما تقرر في الكلام
فيجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى على ان الحق هو ان الانسان عبارة عن النفس
الناطقة فهو جوهر غير متحيز ولا حال فيه وثالثا ان فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة عليهم فلما لم يتذكروه
لا يكون حجة والجواب انهم ذكروا وان لم يتذكروا فقال الله تعالى فذكرهم بايام الله قال بعضهم اي بايام ميثاقه
كيف وهذه الآية ايضا اعني قوله تعالى واذ اخذ ربك الآية تذكير للمتذكرين ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من
مدكر ○○○ سورة الانفال انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون ○ تمسك بهذه الآية جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج على ما ذهبوا اليه
من ان الايمان مجموع امور ثلثة التصديق والاقرار والعمل بموجبه خلافا للحنفية والاشاعرة فان العمل
غير داخل فيه عندهم الا انه لا بد من انضمام الاقرار اليه للتمكن منه عند الاولين لكنه ركن يحتمل السقوط
بعذر كالاكراه وعند الآخرين خارج معتبر لاجراء الاحكام وتمسك بهذه الآية ايضا الشافعية على
جواز الاستثناء في الايمان بان يقول انا مؤمن ان شاء الله خلافا للحنفية فانه شك في الايمان وهو
كفر وجه التمسك الاول ان الآية ناطقة بزيادة الايمان والتصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
فاذا العمل داخل فيه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ووجه التمسك الثاني ان الله تعالى ذكر اولا
من اعمالهم الحسنة اعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل ثم عقب باعمال الجوارح
من الصلوة والصدقة ثم رتب عليهما انهم هم المؤمنون حقا وان لهم درجات من الجنة
وتعقيب المشار اليه بالاوصاف يدل على انها علة لما يرد بعده من الحكم
ولو صح القطع بالايمان لصح القطع بالجنان والتالي باطل للاجماع على انه
لا يجوز القطع بكون احد من اهل الجنة سوى العشرة المبشرة فمن قال
اني مؤمن حقا لا بد له ان يقول اني

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1824
Yeni Kayıt No. : 1488/11
Tasnif No. : 247.1

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القاضي البيضاوي رحمه الله وعد بفتح مكة الخ اقول المصنف رحمه الله حمل اولا
انا فتحنا على انه وعد بفتح مكة او بفتح ما اتفق لرسول الله عليه السلام في هذه السنة من
فتح خيبر ومكة ولما لم يكن الفتح الموعود واقعا بعد احتاج الى توجيه صيغة الماضي فتصدى له
بقوله والتعبير عنه بالماضي لتحققه فان التعبير عن المستقبل المحقق الوقوع بصيغة الماضي
شائع كما في قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة وفيه تنبيه على ان المستقبل والماضي
عنده سيان وحمل ثانيا على ان الفتح بمعنى الصلح وذلك لوجهين احدهما ان
الصلح لما وقع بعد ظهوره عليه السلام على المشركين وغلبته عليهم حتى انهم سألوا الصلح
والصلح بعد الغلبة شبيه بالفتح فكان الفتح استعارة وانما قلنا ذلك لان الفتح الظفر
بالبلد بالحكومة ولم يتيسر لهم ذلك في هذا الزمان وثانيهما ان الصلح لما وقع سببا لفتح
مكة وفتح سائر مواضعهم فسمي الصلح فتحا تسمية للسبب باسم المسبب فكان الفتح مجازا
مرسلا فعلى الاول من الوجهين كان الفعل استعارة تبعية مصدره على ما هو المتعارف
في استعارة الافعال بتبعية مصادرها وعلى الثاني منهما كان الفعل مستعملا مجازا
مرسلا تبعا لمصدره فيمكن ان يسمى مجازا مرسلا تبعا كالاستعارة التبعية لكنهم لم يتعرضوا
لهذا ولم يسموه باسم التبعي مع انه لا خفاء في صحته مثلا اذا ضرب احد احدا ومات المضروب به
فلا شك في صحة اطلاق ضرب بمعنى قتل باعتبار ان الضرب سبب للقتل فيكون الضرب
مجازا مرسلا في القتل وكان ضرب مستعملا بمعنى قتل بتبعية الضرب مثل الاستعارة بعينه
وقد اشير اليه في المطول وحمل ثالثا على ان الفتح عبارة عن فتح الروم من اضافة المصدر
الى الفاعل فيكون عطفا على قوله صلح الحديبية وعلى هذا لا تجوز لا في الصيغة ولا في المصدر
اي لا مجاز في الفعل باعتبار الزمان كما في الحمل الاول ولا باعتبار المصدر كما في الحمل الثاني
المنشعب الى قسمين نعم لو كان يجوز في نسبته اليه تعالى وقد اشار اليه المصنف وحمل
رابعا على ان الفتح بمعنى القضاء فيكون مأخوذا من الفتاحة بمعنى الحكومة والفرق بينه
وبين الوجوه الثلثة المذكورة ان في الوجوه الثلثة كان مجازا عقليا من جهة ان الفتح و
الصلح فعل رسول الله عليه السلام او عسكره ونسبته اليه تعالى من جهة انه سببه وموجده ولعل
النكتة في نسبته الى ذاته المقدسة ان فيها تعظيما لشأن الفتح وللرسول والمؤمنين فان قلت
لما كانت الافعال كلها مخلوقة له تعالى كما تقرر في الكلام فنسبة الفتح والصلح اليه هنا والى ما
هو له فلم يكن مجازا قلت ما هو له عبارة عما كان الفعل ومعناه حقه ان يسند اليه في

العرف

في العرف سواء كان مخلوقا له تعالى او لغيره صرح به العلامة في المطول وكيف لا ولو كان
كذلك لكان اسناد جميع الافعال الى غيره تعالى مجازا والى الله تعالى حقيقة كالصلوة
والصوم وغير ذلك تتبع ويمكن توجيهه ايضا على انه استعارة مكنية وعلى ان
يراد بالفتح خلقه وايجاده وعلى ان يكون المجاز في الهيئة التركيبية الموضوعة للاسناد
الى ما هو له فاستعملت في الاسناد الى غيره او على ان يكون من قبيل الاستعارة التمثيلية
فان هذه الوجوه الاربعة جارية في كل ما كان من قبيل المجاز العقلي قد ذكر القوم الثلثة
الاول في مثال انبت الربيع البقل وقد ظفرت على هذا الاحتمال الرابع هنا ولا يخفى ان
الوعد عبارة عن الاخبار الذي معه سرور فعطف الاخبار على الوعد باعتبار ان
الوعد خبر عن المستقبل والاخبار اريد به الخبر عن الماضي فحصل التقابل بينهما وصح
العطف واما التصدير بكلمة ان وكون الجملة اسمية وتكرير الحكم بتقديم المسند اليه
فلعل وجهه ان المخاطب وان لم يكن منكرا لكن السامعون ينكرونه او ان الحكم لغرابته
وعظم شأنه مظنة الانكار والتعجب راغب فيه وله نشاط به او تردد المخاطب ولكن
يتوجه انه لا حاجة الى زيادة التاكيد وسيجيء ما يدفع ذلك الى غير ذلك هذا اذا كان
تقديم المسند اليه للتقوية واما اذا كان للاختصاص فلعله في مقابل زعم السامع دون
المخاطب لنفي ههنا شيء ويجب ان نتعرض له وهو انه على الحمل الاول الذي كان
التجوز في الفعل باعتبار الزمان هل هو داخل في الاستعارة التبعية في الفعل في
المشهور دون الاستعارة في الفعل بتبعية المصدر وههنا ليس كذلك ويمكن توجيه
الاستعارة ههنا بوجهين احدهما ان يشبه الزمان المستقبل بالزمان الماضي
ووجه الشبه انه كما ان الثاني ظرف امر متحقق الوقوع كذلك الزمان الاول
واللفظ الدال على الزمان الثاني وهو لفظ الفعل الماضي من جهة الصيغة جعل دالا
على الزمان المستقبل مستعملا فيه ومن البين ان المصدر بقي على حاله لم يتغير معناه
فكان الاستعارة في الصيغة والهيئة اولا لانها الدالة على الزمان الماضي وبواسطته
كان الاستعارة في الفعل كما كان الاستعارة في الفعل بواسطة المصدر والفرق ان
هذه الاستعارة في الفعل بواسطة جوهره ومادته وفيما نحن فيه بواسطة صورته
لا يقال الدال على الزمان هو نفس اللفظ المشتق لا جزئه لانا نقول يجري هذا الاحتمال
في الاستعارة التبعية المشهورة بان يقال الدال على المعنى الحدثي هو نفس اللفظ المشتق

لاجزئه لان المصدر بصيغته غير متحقق في المشتق فان الضرب غير موجود في ضارب
وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به عن معناه بخلاف الهيئة
قلت لفظ الزمان الماضي ايضا كذلك فلا فرق ولو سلم نقول في كل منهما استعير المعنى
المطابقي للفظ الفعل بواسطة المعنى التضمني له ولا يبعد ان يسمى مثل هذا استعارة تبعية
ولا امر في التسمية بهتين لا اعتداد بشانه وثانيهما ما اشار اليه قدس سره وهو انه شبه
الحدث الواقع في الزمان المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي فاستعمل الدال على
الثاني في الاول فح يكون الاستعارة تبعية لان الدال على الحدث الواقع في الزمان الماضي
مجموع اللفظ لا الجوهر والمادة فقط كما في الاستعارة التبعية التي من قبيل المصدر ولا الهيئة
والصيغة كما في الوجه الاول فلا ينبغي ان يسمى تبعية بهذا الاعتبار وان سمي فلا مشاحة ويمكن
توجيهه بان استعارة لفظ الفعل بمعنى فعل آخر لما كان تابعا لتشبيه معنى احدهما بالآخر
وتشبيه معنى احدهما بمعنى الآخر تبعية تشبيه معنى مصدر احدهما بمعنى مصدر الآخر فلهذا
سمي استعارة تبعية او لان استعارة معنى احد الفعلين للفعل الآخر لما كان بواسطة ابتنائه
على تشبيه معنى احد المصدرين بمعنى الآخر كان شبيها بالاستعارة التبعية المشهورة
الا ان مغايرة المشبه للمشبه به في المشهورة ذاتية وههنا اعتبارية ولعلهم انما تكلفوا
ههنا وجعلوا مثل هذا من قبيل الاستعارة في الفعل بواسطة المصدر واعتبروا التغاير
الاعتباري ولم يعتبروا ما اعتبرنا من تشبيه نفس الزمان بالزمان حتى يصير الاستعارة في
الفعل تبعية بلا تكلف رعاية بضم النشر بقدر الامكان وايضا في كون الصيغة والهيئة
جزء اللفظ تامل وايضا الهيئة ليست جزءا مستقلا كالمصدر وايضا الهيئة ليست
لفظا والاستعارة قسم اللفظ ولعل القوم لهذه كلها او بعضها لم يلتفتوا اليه هذا ثم ان
عادة العظماء ان يعبروا عن انفسهم بصيغة المتكلم مع الغير لان ما صدر عنهم في الاكثر كان باستخدام
توابعهم فلهذا اجرى عادته سبحانه ان يعبر عن ذاته المقدسة بهذه الصيغة ثم وجه كونه
فتحا مبينا على تقدير كون المراد فتح مكة ظاهر واذا كان المراد صلح الحديبية فلانه صار سببا
لفتح سائر المواضع وظهر ايات عظيمة ولهذا تعرض له المص وكذا فتح الروم لما وصل خبره
صار سببا لصدق وعده عليه السلام كما في سورة الروم فصار سببا لاعتقادهم ووقع
البيعة تحت الشجرة لاجله وهو صار سببا لما وقع وقد تخلص مما ذكر ان استعارة قتل بمعنى
ضرب ليس على ما ينبغي اي من عبارة المطول وحاشيته حيث قال في الشرح في مثال
نطقت الحال بعد تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق في ايضاح المعنى وايصاله الى

الذهن

الى الذهن ثم يدخل الدلالة في جنس النطق بالتأويل المذكور فيستعار لها لفظ النطق
ثم يشتق منه الفعل والصفة فيكون الاستعارة في المصدر اصلية وفي الفعل والصفة
تبعية وقال قدس سره الشريف الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما ان يشبه
الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا
الآن فيه نظر الدلالة على ان اسم القتل استعير للضرب فنقول ان اريد ان هذه الاستعارة
وقعت قبل الاشتقاق في ضمن المشتق فيوجه انه ح لا يكون سابقا فلا معنى لقولهم ثم
يشتق منه وايضا المصدر غير موجود في المشتق بالفعل ضرورة ان الضرب بهذه
الهيئة ليس جزءا للفظ ضرب وضارب وان اريد ان القتل استعير اولا بمعنى الضرب
ثم يشتق منه قتل فغير واقع اللهم الا ان يقال انه على سبيل الاستعارة بالكناية اي
استعير لفظ القتل في الضمن بمعنى الضرب اولا كما استعير لفظ السبع للمنية والاولى
ان يقال المصدر اي اجزاءه المادية في ضمن المشتق استعير اولا للمعنى المصدري
الآخر اي مقدما واتباطا ضرورة ان استعارة كل اللفظ بعد استعارة جزئه بعدية ذاتية
او يقال المراد بكون الاستعارة تبعية انها تابعة لتشبيه المصدر بالمصدر لا الاستعارة
كما في الاستعارة التي كان من قبيل الزمان الا ان التغاير بين طرفي التشبيه ههنا ذاتي وثمه
اعتباري على طريق القوم وعلى طريقنا كان في الكل متحقق التغاير الذاتي فتامل وقد
بقي بعض الاشياء فنقول اولا يمكن توجيه صيغة الماضي بان اختيارها لعله لقوة الاسباب
المتأخرة في حصول الفتح كما يقال حين انعقاد البيع اي اشترينا وكذا يمكن ان يكون
هذا تفألا لاجل السامع ولو نوقش في التفأل في كلام رب العزة نقول بعد التنزل
عنه انه لنشاط السامع على هذا على طريق اسلوب كلام العباد تقريبا الى فهمهم وكذا
يمكن ان يكون ذلك لاظهار الرغبة في وقوعه من المتكلم على اسلوب كلام العباد ادمن
السامع ويمكن ان يقال لعل الارادة ههنا معتبرة اما على سبيل الحذف او على
طريق المجاز المرسل كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الآية اذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله قالوا اطرد في الافعال الاختيارية ثم نقول وجه التعبير بلفظ الماضي على تقدير الحمل
على وعد فتح خيبر وفدك ما ذكره من التنبيه على تحقق الوقوع فينبغي ذكره بعد الكل
والجواب اولا ان فتح مكة لما كان اهم واعظم شانا ذكر لوجه فيه فيقاس عليه الباقي
وثانيا ان هذا من المص اشارة الى ان الوجه في الاخير بين غير الاول وهو انه لما وقع
فتحها في هذه السنة بخلاف فتح مكة فانه وقع في سنة بعدها فهذا شبيه بالمجاز

المشارفة مثل قتل قتيلا او يكون من قبيل التسمية باسم ما يؤل اليه اراني اعصر خمرا فانه
الامران هذا في الاسم وما نحن فيه في الفعل والعلاقة القرب الزماني فيكون مجازا مرسلا
لا استعارة ثم نقول وجه تقديم المسند اليه وجعل الجملة اسمية انه لما ذكر كلمة ان لتردد
المخاطب مثلا لزم تقديم المسند اليه لان ان لا تدخل على الفعل وكذا يلزم منه تكرير
الحكم فكثرة التاكيد لازم لبس مقصود الذاته فيكون في مقابلة المتردد ثم وجه فائدة
حين تعبيره بفتح الحديبية مع انه معلوم للمخاطب ان فائدته بالنسبة الى السامع
غير المخاطب صحابة كان او غيرهم او نقول كون الصلح واقعا وان علمه المخاطب لكن كونه فتحا
لعله غير معلوم ولهذا سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كونه فتحا على ما في الكشاف
او نقول لعل فائدته لترتب العلة عليه وهو قوله ليغفر لك ثم نقول لما كان فراغه عليه
السلام سببا لفتح مكة وغيرها فينبغي ان يقول وسبب لفراغ رسول الله عليه السلام
وهو صار سببا لفتح مكة وغيرها والجواب ان صلح الحديبية صار سببا لان تظاهر
المسلمين الذين يخفون الاسلام وتقرؤن عليهم القرآن وهذا صار سببا لفتح مكة
لا فراغه عليه السلام فالمصنف للاشارة اليه قدم فتح مكة على ذكر الفراغ ثم وجه تقديم
تفسير الاول لان فتح مكة اهم عند المسلمين وفتح فدك وخيبر اقرب من نزول الآية وفتح
الروم كان فتحا للمسلمين بالعرض وكان بالذات فتحا للروم واما حمل فتحنا على حكمنا لما
كان بعيدا اخره وايضا النبي عليه السلام واصحابه فهموا من الآية فتح مكة ورؤيا رسول الله ع‍م
قرينة فتأمل فيه وتقديم لك على المفعول المطلق لان الاهتمام بكونه نفعا له عليه السلام اقوى
من الاهتمام بشان كونه فتحا مبينا فتأمل واعلم انه قد ذكر مقاصل آخر لم يلتفت اليه
المصنف وهو كون المراد فتح الاسلام بالحجة والسنان ولعل وجه الترك ان هذا امر ظاهر
لا ينفع في تطييب خواطر المسلمين حتى حصل لهم الحرمان من دخول مكة زادها الله شرفا
وههنا بحث آخر كلامي وهو انه على تقدير ثبوت الكلام النفسي وكونه ازليا على ما
هو طريق اهل الحق قيل يلزم الكذب في الاخبار الماضية مثل فتحنا واعطينا لان
صدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل واجيب بان كلامه
في الازل لا يتصف بالماضي وغيره لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال
بحسب التعلقات وحدوث الازمنة قيل لكن تحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول
اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم انتهى اقول تحقيق هذا البحث على ما ينبغي يطلب من حواشينا على
شرح

على شرح القاضي في الاصول هذا ما تيسر لي من شرح هذا المقام والله المستعان
وعليه التكلان تمت هذه الرسالة الجليلة لخاتمة المحققين
وسند المدققين مولانا حبيب الله الشهير بميرزا جان تغمده الله
بالرحمة والرضوان واسكنه فسيح الجنان
بحرمة سيد ولد عدنان

بسم الله الرحمن الرحيم

قال القاضي سورة الفتح مدنية نزلت في مرجع رسول الله من الحديبية ان قلت
باوجه تخصيص هذه السورة من بين جميع سور القرآن ببيان وقت النزول قلت
لعل الوجه دفع توهم كونها مكية حيث كان رسول الله وقت نزولها في نواحي مكة
وفيه بحث لانه ان اجرى فيه على الاصطلاح المشهور وهو ان المكي ما نزل قبل الهجرة
والمدني ما نزل بعد الهجرة فلا حاجة اليه وهو ظاهر اذ النبي عليه السلام خرج الى الحديبية
في ذي القعدة لسنة ست من الهجرة على ما صرح به اصحاب الحديث وان لم يجر فيه
على الاصطلاح المذكور فكذا لانه عليه السلام في ذلك السفر لم يدخل مكة حتى يتوهم
كون السورة مكية ويمكن الجواب باختيار كلا الاحتمالين بان يقال صرح في الهداية
وغيره ان بعض الحديبية من حرم مكة ولو لم يقل نزلت في مرجعه منها لاحتمل ان يكون
نزولها في ذلك البعض فتكون مكية اما على الاحتمال الثاني فظاهر واما على الاحتمال الاول
فلانه يجوز ان يكون الاصطلاح المذكور اكثريا كما يشعر به كلام الاصوليين فلعل
تلك السورة من بعض الافراد من المكيات وما نزل بمكة بعد الهجرة لا يقال بسبب
انها ليست مكية لكن لما كان نزولها قبل دخول مكة يظن ابن الحكم بكونها مدنية
لانا نقول على هذا كل ما نزل في اي موضع نزل حين كان رسول الله متوطنا
بالمدينة مدني الا ان يكون نزوله بمكة فلا تغفل قال الله تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا
قال صاحب الكشاف الفتح الظفر بالبلد عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب لانه منغلق
ما لم يظفر به فاذا ظفر وحصل في البلد فقد فتح انتهى اشار به الى ان اصل الفتح حل
الانغلاق وكشفه ولهذا قال في الصراح فتح كشادن ولصرت وكشادن والابانة
الظهور وفي الصراح ابانة بيدا وكشاده كردن وشدن متعد ولازم وجدا كردن
يقال ضربه فابان رأسه من جسده اي فصله اذا عرفت معاني الفتح والابانة فتامل في
تطبيقها على الاحتمالات المذكورة في التفسير وكثرة المناسبة وقلتها والله تعالى اعلم
ان قلت هذا الحكم المبارك وقع في صورة جملة اسمية مصدرة بان خبرها جملة فعلية
فيكون في كمال التاكيد والمتكلم هو الله تعالى والمخاطب نبيه عليه السلام فلا مجال
لتوهم الانكار والتردد فما وجه هذا التاكيد قلت اولا انه قد يكون مؤكدا الحكم
المسلم الصدق الرغبة فيه والرواج صرح به المحقق الشريف وثانيا ان القرآن كلام
صحواب نزل بلسان العباد وقد يجعل غير السائل بمنزلة السائل اذا قدم اليه ما يلوح

له

له بالخبر وصرحوا بان الملوح لا يلزم ان يكون كلاما كما صرح في قوله تعالى
لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق انه عليه السلام رأى في المنام انه واصحابه رضي الله
تعالى عنهم اجمعين دخلوا مكة امنين فصار محل ان يصير مترددا في هذا الحكم فالقى اليه
الكلام بعد ذلك مؤكدا كما يلقى السائل كذلك وهذا الوجه الثاني على تقدير ان
الفتح فتح مكة او قعنا فتح مكة او فتح الروم لكن الملوح له على هذا قوله الم غلبت
الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين لا يقال كيف
يصير القول سببا للتردد في وقوع الفتح وهو كلام اصدق القائلين لانا نقول
التردد ليس في اصل الوقوع بل في زمان الوقوع حيث لم يعين تخصيصه بل
ذكر بعنوان بضع سنين وهو من الثلثة الى العشرة وقد وقع في كلام القاضي
في سورة الاخلاص الروم ما يؤيد هذا واما على تقدير ان يراد بالفتح ما اتفق في
تلك السنة او صلح الحديبية فالوجه الاول فقط بانواعه ووعد بفتح مكة الوعد تقييد داند
يستعمل في الخير والشر يقال وعدته خيرا وشرا فاذا اطلقوا قالوا في الخير الوعد والعدة والموعد
وفي الشر الايعاد والوعيد كذا في الصراح ثم الوعد ان كان خبرا كما يشعر به كلام القاضي في
سورة الانعام فلا يحسن مقابلته بقوله او اخبار الا بملاحظة قيد يعني او اخبار
عما مضى مثلا وان كان انشاء كما يشعر به بعض عبارات الكشاف يشكل بما صرح به
الرضي من ان الجمل الانشائية منحصرة بالاستقراء في الطلبية والايقاعية والوعد ليس
شيئا منهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يخفى ان بمجرد قولك مثلا لاكرمنك
لا يقع ولا يحصل الاكرام وبالجملة فكلامهم مضطرب في كون الوعد اخبارا او انشاء
ويمكن التوفيق بان يقال اصل الوعد انشاء ولانه لاظهار امر في نفسه يوجب
سرور المخاطب وما تعلق به الوعد وهو الموعود نحو لاكرمنك اخبار نظيره قول
النحاة كان لانشاء التشبيه مع ان مدخولها جملة خبرية والتعبير عنه بالماضي
لتحققه فيه ان التحقق يصير مصححا لهذا التعبير لكن جميع اخباره تعالى كذلك فلو
ذكر مرجحا لاختيار هذا التعبير فيما نحن فيه لكان في غاية الحسن ولعل المرجح استمالة
قلوب المؤمنين من الاصحاب وتسليتهم حيث صاروا محزونين غاية الحزن من
تاخير الفتح على ما ورد في الحديث فكانه تعالى يقول لا تحزنوا فانه قد حصل الفتح
ثم ان هذا التعبير من قبيل الاستعارة التبعية على ما حققه السيد السند في حواشي المطول
حيث قال اعلم ان التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه يعد من باب الاستعارة بان

بان يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب
العيان وواجب المشاهدة ثم يستعار لفظ احديهما للآخر فعلى هذا يكون استعارة الفعل
على قسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق
منه قتل بمعنى ضرب ضربا شديدا والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل بالضرب في الماضي
مثلا في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدري اعني الضرب موجودا
في كل واحد من المشبه والمشبه به لكنه قيد في كل منهما بقيد يغاير القيد الآخر فصح التشبيه لذلك المشبه وصح
تم كلامه وفيما نحن فيه شبه الفتح في المستقبل بالفتح في الماضي في تحقق الوقوع فاستعمل
فتحنا موضع نفتح واستعير فتحنا بمعنى نفتح بتبعية تشبيه مصدر بهذا المصدر ذاك قال
بعض الافاضل انما يجوز ان يكون استعارة الماضي للمستقبل بتبعية تشبيه الزمان
المستقبل بالزمان الماضي في كونه ظرفا للامر المحقق فلا حاجة الى التكلف الذي التزموه
في تصحيحه من تقييد المصدر بالقيدين المتغايرين كما ذكره السيد قدس سره قلت لعلهم
دعاهم الى ذلك بان الزمان مدلول الهيئة والهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله
والاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال
الهيئة في مدلول هيئة اخرى لا يكون استعارة بمقتضى ظاهر تعريفها فهذه النكتة الجليلة
حملتهم على ان جعلوا الزمان قيدا للمصدر في التشبيه كما سمعت ليكون التشبيه راجعا
الى الحدث الذي هو مدلول المادة التي هي لفظ بالحقيقة فافهم ثم انه قال ذلك البعض
من الافاضل كما ان الاستعارة في الافعال بتبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة
اصالة بين المصدرين وتبعا بين الفعلين كذلك المجاز المرسل مثلا قوله تعالى اذا
قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم القيام ولا شك ان العلاقة التي هي السببية
في الحقيقة بين الارادة والقيام بالمجاز اصالة في المصدر وتبعة في الفعل والقوم
لم يتعرضوا لهذا قلت لعل القول بالاستعارة التبعية في الافعال بضرورة ان
معنى الفعل من حيث انه معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية
فهذا المعنى الذي اضطرهم بالحكم بكون الاستعارة المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر
وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى بعد لعوفهاعن الاصل ويحكموا بكون المجاز
فيها تبعا فقال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف
بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين في ان تضاف معنى الفعل بها بتبعية
المصدر فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز

المرسل

المرسل ايضا فقلت في منع بلته فرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فان العلاقة في
الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فانهم صرحوا بان اسم المشبه به لم يطلق على المشبه
الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا قلت جائني اسد فقد دللت على كون
زيد مثلا متشابها بالاسد بخلاف المرسل فان السببية مثلا باعث للانتقال ولكن
ليس ملحوظا حين الاستعمال وليس مفاد العبارة فلا ضرورة في القول بالتبعية في
المجاز المرسل فهذه النكتة الدقيقة فارقة بينهما فليتأمل او بما اتفق له في تلك
السنة والتعبير عنه ايضا بالماضي لتحققه تركه بالمقايسة مع ان في قوله ما اتفق له
اشعار بالتحقق والمراد بتلك السنة سنة نزول السورة وفتح خيبر وغيره وان لم يكن
في تلك السنة لان نزول السورة في سنة ست من الهجرة وهذا الفتح في سنة سبع الظاهر ذي القعدة
لكن لما كان النزول في اواخر ذي الحجة وتلك الوقايع في اوايل المحرم على ما دل عليه كتب
السير والحديث عدها من وقايع تلك السنة لكمال القرب او المراد بالسنة اثنى عشر شهرا
اي شهر كان مبدؤه يقال ولادة زيد وعمرو في سنة واحدة يعني لم يمض بينهما اثنى عشر
شهرا ثم ان القاضي وان لاحظ قرب الوقوع كان الاولى ان يقول او بما اتفق له بعد ذلك
من غير تخصيص بالسنة لان الفتح معلل باتمام النعمة وقد نزل قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في حجة الوداع بعد جميع الغزوات او اخبار عن صلح الحديبية
قال المص في اوائل سورة البقرة احتجت المعتزلة بما جاء في القران بلفظ المضي على حدوثه
لاستدعائه سابقة مخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث
الكلام كما في العلم قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظ عسر جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون
المعنى القديم قال العلامة الاسفراني في حاشيته على هذا التفسير ويمكن ان يجاب عنه بان
المقتضي انما هو الكلام اللفظي ولا نزاع فيه واقتضاء الكلام النفسي ثم انتهى وفيه ان حاصل
جواب المص يرجع الى هذا فافهم ان قيل لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب فائدة الخبر او
لازمها وكل واحد منهما منتف ههنا كما لا يخفى قلنا لا نسلم ان الاول لجواز ان يكون مدار الافادة
على القيد وهو العلة لان صلح الحديبية وان كان معلوما لكنه يجوز ان لا يكون معلوما بوصف
المعللية بهذه العلل ولو سلم فنقول قصد المخبر اذا كان بصدد الاخبار والاعلام منحصر فيما ذكر لا
مطلقا فانه كثيرا ما يورد الجملة الخبرية لاغراض اخر سوى افادة الحكم ولازمه صرح به المحقق
التفتازاني في شرح التلخيص وههنا يحتمل ان يكون المقصود افادة ان هذا الصلح فتح فالكلف

فعلى هذا يصير هذا الاحتمال بعيدا لكون الفتح مجازا كما اشار اليه القاضي وكون مجموع الجملة ايضا
مجازا عن المعنى الذي قصده كما صرح به ذلك المحقق في بحث المجاز المركب مع ان مثل هذا الاحتمال من
الاحتمالات الظاهرة المرضية الجارية لهذه العبارة على ما يطلق به كتب التفسير والحديث قلت
يحتمل ان لا يكون الجملة مجازا بل كناية عن المعنى المقصود وذلك المحقق وان حكم بمجازية مثل ذلك
في بحث المجاز المركب لكنه جوز ان يكون كناية في بحث وقوع الخبر موقع الانشاء فانظر فيه
وانما سماه فتحا اشارة الى ان الفتح على هذا الاحتمال مجاز وقد دل على تفسير الفتح كما ذكرنا وفيه ان سوق
كلامه يدل على ترجيح الاحتمال الاول وقد نص عليه الامام الرازي في التفسير الكبير مع ان وعد فتح مكة يجئ
في اخر هذه السورة حيث قال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين الاية فلو حمل هذا الفتح
عليه لكان تاكيدا ولو حمل على صلح الحديبية لكان تاسيسا والتاسيس خير من التاكيد ويمكن ان
يقال يعارضه ان المجاز في الاحتمال الثاني باعتبار المادة وفي الاحتمال الاول باعتبار الصورة
اولى لكونه متعارفا حتى قال صاحب الكشاف جئ به على لفظ الماضي على عادة رب العزة في
في اخباره مع ان حفظ الصورة في الافعال ليس ضروريا اذ كثيرا ما تجرد الافعال عن الزمان
الذي هو مدلول الصورة بخلاف حفظ المادة ولا يجوز التجرد عن الحدث في الافعال التامة مع
ان ذكر فتح مكة اهم المهام كما لا يخفى على من تامل في المقام لانه كان بعد ظهوره اشارة الى
ان تسمية الصلح فتحا من باب الاستعارة بعلاقة التشبيه ووجه الشبه اشتراك الصلح مع الفتح
في الظهور والغلبة وقوله وتسبب فرع به اشارة الى انه من باب المجاز المرسل لعلاقة السببية
ولا مانع من ان يكون بين شيئين نوعان من العلاقة يكون احدهما مجازا عن الآخر باعتبار كل
نوع من العلاقة نوعا آخر من المجاز قال في التلويح اعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة
فلك ان يعتبر ايهما شئت وتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز
مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر لكن قوله وظهر له في الحديبية آية عظيمة لا يخلو عن اشكال لانه
لا مدخل للصلح في ظهور الآية حتى يكون سببا لتسميته فتحا الا ان يكون ذكره تقريبا والباعث
عبارة الكشاف حيث قال كان في فتح الحديبية آية عظيمة ويمكن ان مراده بقوله او اخبار
عن صلح الحديبية انه اخبار عن الامور الواقعة في غزوة الحديبية من الصلح وظهور الآية وغير
ذلك من الامور التي عددها في الكشاف لكون كل منها بمنزلة فتح عظيم فتامل في استخراج
العلاقة باعتبار كل منها وقد عرف كونه فتحا لرسول الله عليه السلام في سورة الروم
لحصول استبشار المسلمين وحزن الكافرين ودفع شماتتهم بالمسلمين بانكم تغلبون كما غلب

اخوانكم

اخوانكم اهل الكتاب من الروم ونحن نغلب كما غلب اخواننا الالهيون من الفرس وانما
اخر هذا الوجه مع انه لا يجوز على سنة قوله تعالى فتحا لان الظاهر ان مدار الفائدة على قوله تعالى
لك ولذا قدمه على المفعول المطلق مع ان الاصل تقديمه على سائر المفاعيل صرح به المحقق
التفتازاني في المطول والتجوز في هذا الوجه في تعلق الفعل المذكور بالجار والمجرور هذا
نهايته وعلى هذا الوجه ان هذا الفتح ليس مسببا عن الجهاد ونظائره المذكورة وذلك
ظاهر فلا يصح توجيه التعليل المذكور في الاية بما قصد لو كان المراد فتح الروم واعلم انه لو
كان الفتح في الوجوه المذكورة السابقة بمعنى النصرة كما هو احد معانيه كما نقلنا من الترجيح
فلا يجوز اصلا في قوله تعالى فتحنا باعتبار الفاعل كما في الوجه الآتي وهو كون الفتح بمعنى القضاء
والا ففيه نوع تجوز لا يخفى وجوهه على عارف معاني البيان وقيل الفتح بمعنى القضاء
من الفتاحة بالضم بمعنى الحكومة وفي الآية وجوه اخر مذكورة في الكشاف وغيره ولعله
تركها لقلة مناسبتها بالمقام والله هو العليم العلام اي قضينا لك ان تدخل مكة اذ حكمنا
لك باظهار دينك ونصرك على اعدائك كذا ذكره الامام الواحدي من قابل
من بمعنى في وهو احد معانيه ذكره صاحب المغني والقفول بالضم الرجوع من عام مقبل
سال آتيتكم كذا في الصراح ليغفر لك الله فيه التفات وظاهر السوق ان يقول لنغفر لك
الله وذكر الامام ان فيه تعظيما لامر الفتح حيث عبر عنه بقوله انا فتحنا لك وفيه تعظيم من وجهين احدهما
انا والثاني لك اي لاجلك على وجه المنة ولا يبعد ان يقال والله تعالى اعلم التعبير عنه تعالى في
مقام المغفرة باسم الله المعروف في ضمنه اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية من الجمالية والجلالية
يشعر بسبق مغفرته على عذابه على ما نطق به الحديث القدسي سبقت رحمتي غضبي
علة للفتح من حيث انه مسبب عن جهاد الكفار اشارة الى سؤال وجواب
اوردهما صاحب الكشاف في هذا المقام لكنه ترك الجواب الاول الذي هو اورده العلامة
لكونه تكلفا واكتفى بالجواب الثاني واصلح عبارته حيث زعم ان فيه خللا اما في السؤال
فانه قال كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة فابدله القاضي بقوله علة للفتح قال العلامة التفتازاني
في شرحه فان قيل بل الامر بالعكس فان العلة تكون ما دخلته لام التعليل لا ما تعلقت به
قلنا ذاك بحسب التعقل واما بحسب الوجود فالفعل علة لما دخلته اللام كالضرب وان كان التاديب
هو العلة للاقدام عليه انتهى ولعل الكشاف انما عكس الامر قصدا للاظهار كون العلة علة
غائية اذ من خصائصها كون المعلول علة وانما في الجواب فانه قال يجوز ان يكون فتح
مكة من حيث انه جهاد للعدو وسببا للغفران والثواب وظاهر ان الفتح ليس عبارة عن

الجهاد فلهذا ابدله القاضي بقوله من حيث انه مسبب عن جهاد الكفار وبمستمع وجه لقول
الكشاف في هذا ايضا ثم اعلم ان الاكثرين يقال لام ليغفر لام العاقبة كما في قوله لدوا للموت
وابنوا للخراب لكن وقع في العلية بمتابعة الكشاف وفيها اشكال اما اولا فلان المراد بالعلة
ان كان معناها الحقيقي فلا يوافق مذهب الاشاعرة قال في شرح المواقف الاشاعرة قالوا
قالوا لا يجوز تعليل افعاله لشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم بذلك جهابذة
الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وان كان
المراد بالعلة ما يشبهها في الترتيب على الفتح فلا حاجة الى العدول لظهور ترتب المغفرة على الفتح فلا
حاجة وان لم يكن مسببا عن الجهاد ويمكن الجواب عنه بانه ذكر المحقق التفتازاني في شرح
المقاصد ان من بعض ادلتهم على هذا المطلب يفهم انهم ارادوا عموم السلب ومن بعضها
انهم ارادوا سلب العموم ثم قال الحق ان بعض افعاله معلل بالحكم والمصالح وذلك ظاهر
والنصوص شاهدة بذلك واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث
فلعل القاضي وافقه وحمل الام قوله تعالى ليغفر على ظاهرها وجعل الفتح علة للمغفرة وايضا
ذكر الاصفهاني في شرح الطوالع في هذه المسئلة خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء فيجوز ان
كلام القاضي مبنيا على مذهب اكثر الفقهاء مع انه يجوز ان يكون هذا الكلام منه على تقدير
التنزل والتسليم ثم لا يذهب عليك انه لو كان المراد بالعلة ما يشبه العلة فلا بد من اعتبار
تجوز في قوله تعالى ليغفر لك كما قالوا في قوله فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
انه استعارة تبعية وتحقيقها فيما نحن فيه على قياس ما قالوا في قوله تعالى المذكور انه شبه
ترتب المغفرة على الفتح بترتب علته الغائية عليه واستعير الترتب الثاني للترتب الاول وتبعية
استعير اللفظ الدال عليه وهو اللام له قال العلامة الاسفرائني في شرحه للتلخيص فيه بحث لان الترتب
اي المعلولية لا العلية فلا مشابهة بينه وبين العلية حتى يستعار له اللام وانما تصح هذه الاستعارة
لو كان وضع اللام للمعلولية بل اتفقوا على ان اللام للعلية هذا كلامه ولا يبعد ان يقال الترتب
هنا بمعنى الحصول عقيبه الا ترى انهم قالوا شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط
كما نقله ذلك العلامة معترضا على هذا البحث وظاهر انه ليس العداوة والحزن معلولين للالتقاط
بل هما حاصلان عقيبه ولا شك ان اللام الداخلة على العلة الغائية موضوعة للدلالة على حصولها
عقيب المعلول فبهذا يتم الكلام ويحصل المرام ويحتمل المكنية والاستعارة التمثيلية كما لا يخفى على
من له دربة في اللسان واما ثانيا فلان معلول علة الشيء لا يلزم ان يكون علة لذلك الشيء
فلا يلزم من كون الفتح مسببا عن الجهاد كون المغفرة علة له واين هذا من ذاك الا ان يقال

هذا

هذا من اقامة المسبب مقام السبب ادعاء انه عينه فليتامل فيه وكانه لهذا قال الكشاف من حيث
انه جهاد وهذا ما وعدناك من توجيه كلام الكشاف هذا والاولى ان يقال علة للفتح من
حيث انه سبب لظهور الاسلام وقوة الجهاد واعلاء اعلام الشريعة واكمال الدين باداء
الحج وسائر العبادات جميع ما فرط منك مما يصح ان يعاتب عليه اشار به الى
ما تقدم وما تاخر للعموم ومثله الامام بقولهم اضرب من لقيت ومن لا تلقاه مع ان من
لا تلقاه لا يمكنك ضربه والمراد منه العموم فكذا ههنا والمراد بالذنب الزلة وخلاف الاولى
مما يجوز على الانبياء ويمكن ان يكون والله تعالى اعلم قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر كناية عن عدم المؤاخذة او من باب الاستعارة التمثيلية من غير تحقق معاني
المفردات فافهم ويبصرك الله اظهر اسم الله تعالى ولم يكتف بالاضمار كما في الفعلين
السابقين على ما هو الاسلوب في امثاله لان المغفرة يتعلق بالاخرة والنصر يتعلق بالدنيا
فكانه تعالى اشار بهذا المغفرة والنصر الى خرج اسم الله تعالى ان الله سبحانه وتعالى هو الذي
يتولى امرك في الاخرة والدنيا والله تعالى اعلم فيه عز ومنعة او يعز به المنصور
المنصور فوصف بوصفه مبالغة قال المحقق التفتازاني هو على الاول من قبيل عيشة
راضية بمعنى ذات رضى كتامر ولابن وعلى الثاني من قبيل باب عذاب اليم بالاسناد
الى ما يلابس العزيز ولم يجعل من الوصف بوصف صاحبه الذي هو الناصر على طريقة
جد جده لقلة الفائدة في ذلك ولان الكلام في بيان حال المخاطب المنصور
لا المتكلم الناصر هذا كلامه وفيه تامل ثم ان القاضي ترك احتمالا ثالثا اورده
الكشاف وهو قوله او عزيزا صاحبه اي المنصور على حذف المضاف للتكلف
في الحذف والايصال واعلم ان هذه التوجيهات انما تحتاج اليها اذا لم يتصف
النصر بالعزيز حقيقة وفيه مناقشة لان من معاني العظيم ما قل وجوده قال في الصراح
عزيز كم ياب ولا يخفى ان النصر بهذا المعنى للعزيز يلائم المقام وحاصله نصرك
نصرا يقل وجوده مثل انصاف بهذا النصر بغيرك والله تعالى اعلم بحقيقة الحال هذا ما
خطر بالبال وفتح لي تمام المقال في مفتتح سورة الفتح من تفسير القاضي المحقق بتوفيق
الكبير المتعال من التوجيهات والنكات والجواب والسؤال كتبته بنصرة الاخوان وتذكرة للخلان من
الطلبة واهل الكمال وانا العبد الفقير الى الله الغني صدر الدين محمد بن ابي الصفا الحسيني
فتح الله تعالى عليه ابواب العلم اللدني في اواخر ذي الحجة من شهور سنة احد وسبعين وتسعمائة الحجة من الاعوام
ولله الحمد والمنة وبه التوفيق والاعتصام وعلى رسوله الصلوة والتحية والسلام وعلى آله وصحبه التابعين لهم باحسان الى
يوم القيام
تم

بسم الله الرحمن الرحيم

جل وعلا من تحير عقول العارفين في كنه جلاله ودهش السنة الذاكرين عن وصف كماله انطق بجوده جميع الموجودات وتكلمت بوحدانيته جملة الممكنات ابدع بقدرته الكاملة السموات والارضين واخرج بجوده الشامل نظام الدنيا والدين والصلوة والسلام على من اعلى دينه بهمته العليا وافضل من تقدس قلبه من ظلمات الجهل بانوار الهدى وعلى اله واصحابه المهتدين بانواره المقتفين لاثاره وبعد فهذه رسالة الفها افقر خلق الله حبيب الله الشهير بميرزجان الشيرازي جعلها تحفة للمجلس الشريف والمحفل المنيف النحرير المحقق والنحرير المدقق حاوي الفروع والاصول مع المعقول والمنقول كشاف معضلات العلوم العقلية حلال مشكلات المسائل الشرعية بما غاص فرس فكره الحكماء المشائين وسيار بانوار حقائقه قلوب الاشراقيين عين اعيان الافاضل والاهالي ونور حديقة الاكابر والاعالي خصه الله تعالى بالكرامة الابدية واصطفاه من بين اقرانه بالسعادة السرمدية وحيد زمانه بالذهن الثاقب والمتفرد من بين اقرانه بالفكر الصائب رقاه الله تعالى من مدارج العلوم والدقائق واوصله الى معارج المعارف والحقائق المستعين بالله تعالى والمستفيض من الله بهمي حبيب الله ادام الله تعالى ظلال افادته وافاضته على مفارق الافاضل مادام لم يكن حقيقة العلم الا المسائل وتعيين الجواب لدفع السائل المرجو من كرمه واشفاقه ان ينظر اليها بعين العناية والاخلاص ويغض عينه عما وقع فيه من الحقارة والنقصان ثم اني اخترت انموذجا من بعض العلوم المدونة حتى لا يحصل للناظر بسبب التكرار ادنى كلال بل يحصل له بكل مسئلة شوق جديد ومزيد لذة عن مزيد فاقول ومن الله التوفيق

البحث الاول من التفسير

قال الله تعالى يوم يأتي يعني يأتي الله اي امره او يأتي اليوم اي هوله والظرف منصوب باضمار اذكر او بقوله لا تكلم نفس اي بما ينفع من جواب او شفاعة الا باذنه فمنهم اي من اهل الموقف شقي مقضي له بالنار وسعيد مقضي له بالجنة فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير واخراج النفس وشهيق رده خالدين فيها ما دامت السموات والارض اي سموات الاخرة وارضها او هذه العبارة كناية عن التأبيد ونفي الانقطاع الا ما شاء ربك وقت مشيئة الله ان ربك فعال لما يريد من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ غير مقطوع بل ممتد الى ما لا نهاية له معنى الاستثناء في الاول ان بعض الاشقياء لا يخلدون كالعصاة من المؤمنين الذين شقوا بالعصيان وفي الثاني ان بعض السعداء لا يخلدون في الجنة

بل

بل يفارقونها ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من المؤمنين الذين سعدوا بالايمان والتأبيد من مبداء معين كما ينقص باعتبار الانتهاء فكذلك ينقص باعتبار الابتداء هكذا قيل واقول لا يخفى ما في هذا التفسير من ارتكاب بعض التمحلات فمنها ان الاستثناء في الموضعين لا يحسن على هذا التفسير لان الحكم في الايتين لما كان على جميع الاشقياء والسعداء لان الذين من صيغ العموم في جميع الاوقات بدليل خالدين فيها ما دامت السموات والارض فاذا استثنى منها بعض الاوقات بقوله الا ما شاء يقتضي نظم الكلام ان يكون ذلك الاستثناء متعلقا بجميع افراد المحكوم عليه مختصا ببعض منها وقد خص في التفسير بالبعض اي بالعصاة من المؤمنين في الموضعين ومنها ان عصاة المؤمنين وقعت في التفسيرين داخلة في الاشقياء والسعداء وذلك لا يلايم ما وقع من جعل كل منهما عديلا للاخر مقابلا له مع انه جعله علماء البيان مثالا لما فيها صنعة التفريق ومنها ان الظاهر المتبادر من التأبيد ما يكون باعتبار الاستقبال كما ان الظاهر من الازلية ما يكون باعتبار الماضي فانتقاض التأبيد انما يكون باعتبار الانتهاء لا الابتداء ومنها انه على هذا التفسير لا يكون الاستثناء في الموضعين من التأبيد على نسق واحد فلا يلايم الكلام والذي خطر بالبال في تفسير الاية الكريمة ان معنى الاستثناء في الاول ان الاشقياء مخلدون دائما في النار الا وقت تعلق مشية الله تعالى باخراجهم منها لكن تحقق هذا الوقت محال فهو من قبيل التعليق بالمحال حتى يثبت محالية المعلق ويكون كدعوى الشيء مع البينة وفائدته تاكيد الخلود والدوام ويكون على سنن قوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط وقس عليه الاستثناء في الموضع الثاني ويكون المراد بالشقي الكفار بناء على ان النكرة تنصرف الى الفرد الكامل ويكون العصاة من المؤمنين داخلة في السعيد لانه لما خص الشقي بالكفار على ما ذكر فينبغي ادخال العصاة في السعيد حتى لا يخرج عن التقسيم ولا يرد شيء من التمحلات المذكورة كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال على قانون الاشاعرة فائدة الاستثناء في الموضعين انه لما قيل الاشقياء مخلدون في النار واكد بقوله ما دامت السموات والارض وكذا قيل السعداء في الجنة مخلدون واكد بقوله ما دامت السموات والارض لربما توهم ان هذا الخلود دائم واجب عقلا لا يمكن له تعالى نقيضه وانقطاعه كما ذهب اليه المعتزلة عقب بقوله الا ما شاء ربك تنبيها على ان هذا الخلود في الموضعين ليس امرا واجبا على الله تعالى حتى لا يمكن تغيره بل لو شاء لامكن وليس له قبح عقلا الا ان مشية الله لما تعلق به لا يتبدل ولا يتغير بناء على حدوث القضاء والقدر

البحث الثاني من المعاني قد ذكر في المطول ان صاحب الكشاف ذهب الى ان اللام في

ودانئ رالة وقفه البيضاوي

هو ما ذكره صاحب الكشف بعينه

يندفع بملاحظة ادعام

في الحمد لله لتعريف الجنس دون الاستغراق و وجهه بان كونه للجنس اما مبني على انه المتبادر الى فهم
السامع في الاستعمال لاسيما في المصادر وعند خفاء القرائن الاستغراق او على ان
اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون ثمه استغراق واعترض
على الوجهين اما على الاول فبان المتبادر الى الفهم من اسم الجنس المعرف باللام في المقامات
الخطابية والشايع في استعماله ههنا انما هو الاستغراق واي معنى في مقام يكون اولى بالاستغراق
من الحمد في مقام تخصيصه به سبحانه فهو قرينة الاستغراق كنار على علم اقول فيه نظر لان المراد
من التبادر الى الفهم الشيوع في الاستعمال ما يكون بالنظر الى نفس الموضوع له اللفظ من غير حاجة
الى ملاحظة امر خارج عنه وعند ذلك يرجع كلام الشارح الى ما ذكره قدس سره في توجيه كلام
صاحب الكشاف حيث قال والسبب في اختياره الجنس ان دلالة اللفظ على الجنس
وعلى اختصاصه بالله سبحانه لا يحتاج فيها الى الاستعانة بالمقام مع ان اختصاص الجنس يؤدي
مؤدى اختصاص جميع الافراد فلا حاجة ههنا الى تادية ما هو المقصود اعني انتفاء المحامد
عن غيره تعالى وثبوتها له الى ان يزاد على الجنس معنى زايد يستعان فيه بالقرائن والاحوال
فان قلت اذا استعين بها صار اختصاص افراد الحمد مصرحا به واذا اكتفي بدلالة جوهر
الكلام صار مفهوما ضمنيا والاول اولى فلم اختار الثاني قلت الاختصاصان
متلازمان فان كان المقصود اختصاص اختصاص الجنس فالامر ظاهر وان كان
اختصاص الافراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلا عليه وسلك طريقة البرهان فهو
من البلاغة انتهى واما قوله والمقام الخطابي المقتضي للمبالغة ادل دليل واعدل شاهد
على الاستغراق فاقول يرد عليه ان تلك المبالغة لما امكن حصولها بالحمل على الجنس الذي هو
الاصل والحقيقة فالمقام الخطابي لا يقتضي خصوص الاستغراق فان قيل المقصود التصريح باختصاص
افراد الحمد واذا حمل على الجنس لم يصرح بالاختصاص المذكور قلت هذا سوال اورده على نفسه
واجاب عنه وقد نقلناهما واما الاعتراض على الوجه الثاني فبانه ان اراد انه لا يكون ثمه
استغراق هو مدلول اللام او الاسم في نفسه فلا كلام في صحة هذا المعنى لكنه لا يتجه به وجه
اختيار حمل الحمد في هذا المقام للجنس دون الاستغراق وان اراد انه لا استغراق هناك اصلا فظاهر
انه غير لازم مما ذكر كيف ولو صح لزم منه لم يتصور استغراق مع المفرد المحلى باللام في مواضع من
موارد استعماله وبطلانه اظهر من ان يخفى اقول فيه نظر لانه نختار الشق الاول ونقول
مراد الشارح بقوله فاذن لا يكون ثمه استغراق انه لا يكون ثمه استغراق هو مدلول اللام او الاسم
فاذن ولا شك

ولا شك ان ما ذكره يتجه به وجه هذا المعنى واما الاستعانة بالقرائن فاعتبار امر خارج عن
مدلول اللفظ ولا حاجة اليه والله تعالى اعلم البحث الثالث من البيان عرف
في التلخيص المجاز المفرد بانه كلمة مستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح وقع به التخاطب قال
الشارح العلامة في شرحه المختصر احترز بقيد المستعملة عن الكلمة قبل الاستعمال فانها ليست
بمجاز ولا حقيقة واحترز بقوله في غير ما وضعت له عن الحقيقة مرتجلا كان او منقولا او غيرهما و
قوله في اصطلاح به التخاطب متعلق بقوله وضعت قيد بذلك ليدخل المجاز المستعمل
فيما وضع له في اصطلاح آخر كلفظ الصلوة المستعمل بحسب الشرع في الاركان المخصوصة فانه
يصدق عليه انه مستعمل في غير ما وضعت له لكن بحسب اصطلاح آخر وهو اللغة لا بحسب
اصطلاح به التخاطب وهو الشرع اقول فيه نظر اما اولا فلان لفظ الصلوة المستعمل
بحسب الشرع في الاركان المخصوصة حقيقة منقول وهو قد صرح بان قوله في غير ما
وضعت له احتراز عن الحقيقة مرتجلا كان او منقولا فكيف يصح اخراجه مرة وبعد اخرى واما
ثانيا فلانه قد تقرر عندهم ان القيود اذا وقعت في حيز الاثبات يفيد التخصيص واذا وقعت
في حيز النفي يفيد التعميم بناء على ان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم واذا افاد التعميم يكون
للادخال لا الاخراج وههنا وقعت في حيز النفي بناء على ان لفظ الغير في قوة النفي ولهذا صرح
بادخال المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر والعجب انه لم يذكر في الشرح الكبير لهذا القيد
الا فائدة الادخال وعبر في الشرح الصغير الى ما ترى مع تاخره عنه البحث الرابع من الاصول
ذكر ابن الحاجب في مختصر المنتهى اذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك فالمجاز اقرب لان
الاشتراك يخل بالتفاهم ويؤدي الى مستبعد من ضد او نقيض ويحتاج الى قرينتين ولان
المجاز اغلب ويكون ابلغ واوجز واوفق ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة و
المجانسة والروي وعورض بترجيح الاشتراك باطراده فلا يضطرب بالاشتقاق فيتسع
وبصحة المجاز فيهما فتكثر الفائدة وباستغنائه عن العلاقة وعن الحقيقة وعن مخالفة ظاهر و
عن الغلط عند عدم القرينة وما ذكر من انه ابلغ مشترك فيهما والحق انه لا يقابل الاغلب
شيء مما ذكر وقال الشارح المحقق العلامة في شرحه لان ذلك كله انما اعتبر لانه مظنة الغلبة
ولا عبرة بالمظنة مع تحقق المائنة وتحقق المائنة لا يعتبره عدم المظنة فالراجح اذن هو المجاز
اقول فيه نظر لان ما ذكره من وجوه ترجيح الاشتراك انما يعتبر لانه مظنة الغلبة بمعنى غلبة احتمال
الاشتراك على احتمال المجاز اي رجحان الاول على الثاني عند العقل والاغلبية المذكورة في
ترجيح المجاز بمعنى الكثرة الوقوع ولا يخفى ان الكثرة الوقوع لتلك المذكورات انما يكون مظنة

للغلبة المطلوبة منها اى علم الاحتمال الذى ترجعه الرجحان عند العقل دون المثنة اذ لا يلزم
ان يكون ماهو الكثر وقوعا دائرا فى افراد او اقل البتة بل انما يظن وقوعه **البحث الخامس** من الكلام
استدل المعتزلة على انه تعالى متكلم بكلام هو من جنس الحروف بان قدرته عامة شاملة لجميع الممكنات
وخلق الحروف والاصوات ممكن فيصح اتصاف البارى تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة
على المعانى ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص وهو على الله محال اعترض عليهم الاشاعرة
بان المتكلم من قام بالكلام لا من اوجده ولو فى محل آخر للقطع بان موجد الحركة فى جسم آخر لا يسمى متحركا
وذلك لان اسم الفاعل لغة وعرفا لا بد ان يكون لمن قام به الفعل لا من اوجده فهذا الاطلاق خلاف
اللغة والعرف ولم يصح فلا بد من القول بحدوث الكلام النفسى اقول فيه نظر اما اولا فلان المتكلم
مشتق من التكلم وقد صرح المعتزلة بان معناه خلق الحروف الدالة على المعانى ولا شك ان
خلق الحروف وايجادها قائم بالمتكلم صفة له ضرورة ان الايجاد قائم بالموجد والخلق بالخالق
وهذا مثل اطلاق المتلفظ على احد باعتبار ايجاده اللفظ بمعنى الملفوظ واما ثانيا فلان
هذا لازم على الاشاعرة ايضا لانهم قالوا بالكلام اللفظى ايضا فاذا قلنا زيد متكلم بهذا اللفظ
يلزم ان يكون خلاف العرف ولم يقل به احد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان المتكلم مشتق من
الكلام فيجوز ان يكون باعتبار المعنى المصدرى فانه يجئ مصدرا كالتلفظ ولو سلم اشتقاقه
من الكلام بمعنى اللفظ والصوت فيجوز ان يكون من قبيل اشتقاق المتمول من المال فانه
المتمول انما اشتق من المال بمجرد المناسبة بين المتكلم والالفاظ الصادرة عنه ليست
اضعف من المناسبة المذكورة والقول بان الاشتقاق الجعلى قليل بل الظاهر انه من قبيل
الاشتقاق الاصلى الكثير الشائع لا يقبل فى المقامات البرهانية التى يطلب فيها اليقين
انما يقبل فى الخطابيات التى يكتفى فيها بالظن ولعلك يقول على هذا يكون من قبيل
الصفات الاضافية كرازقية زيد وخالقية عمرو والصفات الاضافية كثيرة فما وجه التعرض
لها بخصوصها اقول لعل الوجه ان الشارع تعرض بخصوصه مستقلا الا اهتماما بشانه وهذا
كما ان السمع والبصر عند من يقول بانهما عبارة عن العلم بالمسموعات ذكرا على حدة لما ورد
فى الشرع التعرض لهما بخصوصهما من بين سائر الاقسام ويمكن ان يقال مراد الشيخ بالكلام النفسى
هو العلم واطلاق لفظ الكلام عليه من باب تسمية المدلول باسم الدال بناء على ما ذهب
اليه المحققون من ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية او صار حقيقة فيه
وهو قديم قائم بذاته تعالى وعلى هذا يندفع التشنيع عليه بان النفسانى غير معقول الا
ان اصحابه لما رأوا ان الشرع ورد به بخصوصه وعده على حدة فلا يكون من قبيل

العلم

من قبيل العلم ولا ان يكون صفة اخرى فيحتمل انه تصوير كما هو وذو يقولوا ان عده صفة
على حدة لعلة المذكورة كما فى السمع والبصر لكنه مستبعد ولا يبعد ان يقال مراده بالعلم اليقين
فانه احد معانيه لا المطلق الشامل للتصور والتصديق ويؤيده انهم قالوا فى مغايرة
الكلام النفسى العلم ان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه او يشك فيه **البحث السادس**
من المنطق قالوا الحجة اى الموصل الى التصديق ينقسم الى القياس والاستقراء
والتمثيل لانه لا يخلو اما ان يكون استدلالا بحال الكلى على الجزئى او بالعكس او
بحال احد الجزئيين على الجزئى الآخر فالاول الاول والثانى الثانى والثالث الثالث
واعترض عليه بانه قد يستدل فى القياس بحال احد المتساويين على الآخر كقولنا
الانسان ناطق وكل ناطق متعجب فالانسان متعجب وقد يستدل فيه بحال الجزئى على
الكلى كما يقال الحيوان ناطق وكل ناطق متعجب فالحيوان متعجب واجيب عنه بوجهين
الاول انا نستدل فى المثالين بحال الكلى اى مفهوم الاوسط على حال الجزئى اى
افراد الاصغر بناء على ان الحكم على الافراد اقول فيه نظر اما اولا فلان الاستدلال
انما هو بثبوت الاكبر وسلبه ~~على الافراد اقول فيه نظر~~ بالنسبة الى الاوسط انما
يكون فى الكبرى ويكون الاوسط فيها محكوما عليه والمراد منه الافراد والجزئيات
فليس هذا استدلالا بحال الكلى على الجزئى لان الكلى انما هو مفهوم الاوسط
ونحن لا نثبت الحال وسلبها الا بالنسبة الى الافراد التى هى جزئيات واما ثانيا
فلانا لو سلمنا ان هذا استدلال بحال الكلى بناء على ان الاوسط معتبر فى جانب
الصغرى على ان يكون محمولا مرادا منه المفهوم الكلى وان المراد من الاستدلال بحال الكلى
ان يكون لهذا الكلى مدخل فى هذا الاستدلال الا ان يثبت تلك الحال لهذا الكلى
وبواسطته للجزئى ولا شك انه يصدق عليه انه استدلال بحال الجزئى بناء على
ان الاوسط يقع فى الكبرى موضوعا مرادا منه الجزئيات كما كان فى الصغرى محمولا
مرادا منه المفهوم الكلى فالقول بانه استدلال بحال الكلى دون ان يقال انه استدلال
بحال الجزئى تحكم لا يقال يصدق عليه انه استدلال بحال الكلى فيصدق عليه ايضا
انه استدلال بحال الجزئى والقياس ما يكون الاستدلال فيه بحال الكلى على الجزئى
ايضا ام لا لانا نقول بعد الاغماض عن التكلف فى اللفظ يدخل الاستقراء فى القياس
ويخرج عن تعريفه اذا كانت الجزئيات المستقراة كليات فى نفسها بناء على ان
لعنواناتها الكلية مدخلا فى ثبوت الحكم لاشخاصها الكلى الواقع عنوانا للمدعى واما

ثالثا فلانه لو اعتبر العموم من وجه فكل مفهومين فرضنا هما يتعاكسان في العموم والخصوص
فيتعاكسان في الكلية والجزئية ففي جميع الاقيسة يكون الاستدلال بحال الجزئي على الكلي
كما انه يكون الاستدلال بحال الكلي على الجزئي ايضا فجعله الثاني دون الاول تحكم واما
فلان القياس يدخل في تعريف الاستقراء لان الاوسط في كل قياس كما كان اعم من
الاوسط بحسب المفهوم كذلك يكون اخص منه بحسب فان اعتبر في تعريف الاستقراء ان
لا يكون الاستدلال الا بالكلي على الجزئي اصلا فلا يصدق الاستقراء على شيء اصلا ثم اقول لو
قرر البعض بقولنا هذا زيد وزيد انسان فهذا انسان لا يدفع الوجهان من الجوانب
لان هذا الاستدلال بحال جزئي حقيقي على اخر والقول بان الجزئي الحقيقي غير محمول
الحساب بناء على ان حمله على نفسه ممتنع وعلى غيره مالم يصح فمع انه يرد عليه ان التغاير
الاعتباري كاف في تحقيق الحمل فيخالف لما نقل عن الشيخ الرئيس وغيره من محققي
هذا الفن وانما هو قول المحدثين مع ان هذا التقسيم للحجة الى اقسامه الثلاثة بهذا الوجه
قول الجمهور والمتفق عليه راى الكل ثم اقول لو ذهبنا الى ما ذهب اليه الاوايل من ان الحكم
في جميع القضايا على المفهوم لانه موجود في الذهن معلوم بالذات كما نقل عن الشيخين
ابي النصر وابي على اندفع الجواب الاول تامل ثم الظاهر انهم تسامحوا في هذا الامر وتساهلوا
فيه اعتمادا على ان من نظر الى تفصيل كل قسم منها يقف على ما هو المراد من التقسيم ومثل
هذا وقع في كلامهم كثير اقربها انهم قسموا المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع الذاتي على وجه
يقتضي ان الواجب لذاته ما يقتضي ذاته وجوده مع ان الوجود عندهم عين الذات فلا يتصور
ههنا اقتضاء بناء على اعتقادهم على ما حققوا في موضعه ومنها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد
الثلاثة لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى
والصورة يظهر ان القائل المذكور رجوم لما خرج به الهنا والمحقق في حاشية التجريد
في بحث مواد الثلث البحث السابع قالوا في العلم الطبيعي في اثبات الصورة النوعية
ان اختلاف الاثار في الاجسام لا بد له من اختلاف المؤثرات وذلك المؤثر لا يكون صورة
جسمية لما ثبت عندهم ان الصورة الجسمية مشتركة بين جميع الاجسام فلكية كانت
او عنصرية ولا يكون هو الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة لما تقرر عندهم ان الشيء
لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد من جهة واحدة ولان هيولى العناصر مشتركة
بدليل الانقلاب فلا بد من امر آخر يكون هو المؤثر فمعلوم بالضرورة ان ذلك الامر ليس امرا
خارجا عن ذات تلك الاجسام فلا بد من امر آخر داخل مختص يقتضي الاثار المختصة بكل جسم

او

او تخصص كل جسم بالاثار المختصة على اختلاف انواعها وهو المعني من الصورة النوعية اقول
للقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر المحقق الداخل الغير الخارج الجسم المطلق المركب
من الهيولى والصورة الجسمية وهذا الايراد وان امكن دفعه عن العنصريات بان الهيولى
هيولاها وكذا صورتها الجسمية مشتركة بين الجميع فكذا المركب فلا يقتضي اثارا مختصة لكن
لا يندفع عن الفلكيات لان هيولى كل فلك مختص به لما تقرر عندهم فالمجموع ايضا مختص
لا يتحقق في غيره فلا حاجة الى اثبات الصورة النوعية فيها لاجل الاثار المختصة بها
وكان الهيولى جزء للمركب ومن قابله لا يقدح في فاعلية المجموع من حيث المجموع
البحث الثامن من الالهي قالوا العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير متقدمة مطلقا
بالعلية على معلولها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه التاثير فهي قد يكون
متقدمة على المعلول وذلك اذا كان علة فاعلية وحدها كما في التوسط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا يتصور مانع او مع اعتبار شيء منها من شرط او ارتفاع مانع
او كانت هي الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك
شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت
هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او كما في المركب الصادر عن الموجب فلا
يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين ماهية المعلول
والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم مع انضمام امرين آخرين له اقول الفرق بين
التامة بمعنى الفاعل المستقل والعلة التامة بمعنى مجموع ما يتوقف عليه التاثير فان الاولى
متقدمة دون الثانية محل نظر وذلك لان المراد من الفاعل المستجمع بجميع شرائط التاثير
اما الفاعل المشروط بشرط الوصف اعني في وقت الاجتماع حتى يكون بمنزلة المشروط
ما دام الوصف فان كان الاول فلا يصح الحكم بتقدمه على المعلول مطلقا فانه اذا كان المعلول
مركبا لا يتقدم فاعله المستجمع بجميع شرائطه تاثيره في ذلك المركب بشرط استجماعه
لتلك الشرائط والا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان الثاني لم يصح حكمهم بالتلازم بين المتقدم
بالعلية ومعلولها والله تعالى اعلم البحث التاسع انهم قالوا المواضع التي عرضها مساو لتمام
الميل الكلي فان قطب البروج الشمالي اذا بلغ دائرة نصف النهار في ارتفاعه الاعلى
بحركة الكل وقع على سمت الراس حينئذ ينطبق دائرة البروج على الافق فيكون اول
الحمل على نقطة المشرق والجدي على نقطة الجنوب والميزان على نقطة المغرب والسرطان
على نقطة الشمال فاذا زال قطب البروج بحركة الكل عن سمت الراس نحو المغرب طلعت

ستة من البروج دفعة لزوال انطباق دائرة البروج على الافق وتقاطعها على نقطتين
عند نقطتي الشمال والجنوب وهي البروج على الافق التي كانت في النصف الشرقي على الافق
وهي من اول الجدي الى اول السرطان وغربت الستة الاخرى دفعة ثم يأخذ النصف
الطالع في الغروب جزءا جزءا حتى يستغرق غروبه النصف الغربي من الافق في تمام دوره
والنصف الغارب في الطلوع كذلك بحيث يستغرق طلوعه النصف الشرقي منه في تلك
المدة فاذن قد طلع النصف من تلك البروج لا في زمان وغرب في مدة دوره والنصف
الآخر على عكس ذلك فجميع الدور هناك يقارنه لذلك النصف ومطالع نقطة
كما ان مطالعه لهذا ومغاربه هي واورد عليه اشكال بان زوال القطب عن سمت
الرأس لما كان بالحركة وهي لا تكون الا في زمان فلا بد ان يكون على سبيل التدريج
فزوال انطباق المنطقة على الافق يجب ان يكون على سبيل التدريج مع انه محال لانه
يلزم تقاطع العظيمتين لا على التناصف اقول هذا الاشكال يضمحل بالفرق بين الزماني
اي ما يتوقف حصوله على مرور الزمان والتدريجي اي ما يحصل شيئا فشيئا والتفصيل
انه كثيرا ما يتوقف حدوث الشيء على مرور الزمان مع انه ليس امرا ممتدا يحدث شيئا
فشيئا كما قيل في اتصاف المتحرك بالحركة التوسطية فان كون المتوسط بين المبتدأ والمنتهى
لم يكن حاصلا في مبدأ الحركة اي طرف زمان الحركة حين كون المتحرك حاصلا في مبدأ
الحركة المسافة بعد وهو ظاهر فلا بد ان يكون حصوله بعد الآن الذي هو طرف زمان الحركة
وبعد ذلك الحد الذي هو طرف مسافة الحركة لا بد ان يكون بين الآنين وبين الحدين
مسافة والا لزم تركيب الزمان من الآنات والمسافة من الاجزاء التي لا تتجزى وقد تقرر
بطلانه في موضعه ولا شك ان هذا انما هو زمان الحركة وتلك المسافة انما تكون
مسافة الحركة فحدوث الكون المفروض اي التوسط بين المبتدأ والمنتهى يتوقف
مرور الزمان مع انه ليس امرا منقسما ممتدا يحدث شيئا فشيئا وكما قيل في عدم الآن
بانه زماني والا لزم تتالي الآنات غير تدريجي والا لزم انقسام الآن وهذا قد حقق
في موضعه ان الوصول لما كان انقطاع الحركة يكون آنا واللاوصول لما كان حصوله وحدوثه
موقوفا على الحركة ويتوقف على الزمان زماني لكنه غير تدريجي اذا تحققت ما تلوناه عليك
فنقول زوال انطباق القطب عن القطب والمنطقة عن المنطقة لما كان بالحركة يكون زمانيا
لكن لا يكون تدريجيا بان يحدث شيئا فشيئا والا لزم ان يكون التقاطع لا على التناصف
في اول الازمنة ولم يحصل التقاطع التناصفي شيئا فشيئا بل المزايلة التي هي عبارة عن التقاطع

التناصفي

١٦٧

التناصفي ههنا يحدث نفسه بعد مضي زمان لانه يحصل بالحركة من غير ان يكون مسبوقا
بالتقاطع الغير التناصفي كما ان المناسبة لما توقف حدوثها على الزمان يحصل بعد مرور زمان
لكن لا على وجه التدريج بان يحدث منه اولا شيء ثم يحدث منه شيء آخر حتى يحصل بتمامه
لا يقال على ما ذكرت ليس للزمانيات الغير التدريجية بدء فيلزم قدمها لانا نقول القديم
ما لا اول لوجوده بمعنى ان لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا ولا شك انه قبل الشروع في
لم يكن المناسبة مثلا حاصلة نعم خاصية تلك الامور ان لا يكون لها مبدأ حدوث بان
يكون هناك ان يكون طرفا لوجوده وحدوثه لا يكون حدوثها قبل ذلك الآن ولم يستبعد
فيه قبل قيام البرهان وعلى هذا نقول مراد القوم بالطلوع الدفعي والغروب الدفعي
ان يكون كذلك بحسب الحس وكذا المراد بتمامها الدور فتأمل

تمت الرسالة المنسوبة لمولانا خاتمة المحققين
وسند المدققين مرزاجان تغمده الله تعالى
بالرحمة والرضوان واسكنه فسيح الجنان
بحرمة سيد ولد بني عدنان

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No: 1824
Yeni Kayıt No: 1488/12
Tasnif No. 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عز وجل في سورة الفتح ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر الآية جعل صاحب الكشاف الفتح علة للغفران والبيضاوي جعل الغفران علة للفتح فلا بد لمهذ المخالفة من وجه وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان ما يترتب على فعل الفاعل المختار ان كان ترتبه عليه بطريق الاتفاق والافضاء من غير ان يكون هناك اقتضاء وسببية يسمى اللام الداخلة عليه لام الصيرورة والعاقبة وان كان هناك سببية واقتضاء في نفس الامر من غير ان يكون حاملا للفاعل عليه وباعثا له يسمى تلك اللام لام التعليل ويدخل كل منهما على ما يترتب على افعاله تعالى بالاتفاق كما في قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا أهؤلاء من الله عليهم من بيننا حيث قال البيضاوي في تفسير هذه الآية ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار تضمين معنى الخذلان انتهى وان كان مع ذلك حاملا له عليه وباعثا للاقدام على ذلك الفعل يسمى لام الغرض ولام العلة الغائية ولا يجوز دخوله على ما يترتب على افعاله تعالى خلافا للمعتزلة على ما بين في محله اذا تمهد هذا فنقول الفتح الظفر بالبلدة عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب وبتضمين الجهاد ومع الاعداء فان لم يعتبر التضمين لم يصح بظاهره جعل هذه اللام واحدا مما ذكر اذ الفتح والظفر بالبلدة لا يفضي الى غفران الذنوب ولا يقتضيه في نفس الامر فضلا عن ان يكون الغفران باعثا له تعالى عليه فصاحب الكشاف جعل اللام اولا للغرض على ما هو مذهبه وجعل العلية والغرضية لمجموع ما عدد من الامور الاربعة وهي المغفرة واتمام النعمة وهداية الصراط المستقيم والنصر العزيز قال كأنه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك لنجمع لك بين عز الدارين واغراض العاجل والآجل وجوز ثانيا كون اللام للتعليل باعتبار تضمين الفتح معنى الجهاد والمحقق البيضاوي لم يلتفت الى الاول لابتنائه على مذهب الاعتزال فجزم بالثاني واشار الى ان السببية باعتبار تضمين معنى الجهاد حيث قال علة للغفران من حيث انه مسبب عن الجهاد ولم يقتصر على تضمين معنى الجهاد بل ضم اليه تضمين معنى السعي في اعلاء كلمة الله وتكميل النفوس الناقصة وتخليص الضعفاء عن الظلمة ليظهر سببية الفتح لكل واحد من الاربعة المتعاطفة وبما ذكر ظهر ان من قال ان المص قصد الرد على الزمخشري حيث جعل فتح مكة علة للمغفرة ثم اعترض عليه بان فيه بحثا اما اولا فلان التعليل الذي ذكره المص لا يفيد الا علية الفتح للمغفرة كما قاله واما ثانيا فلان افعال الله لا يعلل بالغرض على مذهب اهل الحق بل هي للصيرورة والعاقبة او لتشبيه مدخولها بالعلة الغائية في ترتبه على متعلقها فكان تعبير الزمخشري اوفق للمذهب الحق

واما

واما ثانيا فلان العلة الغائية لها جهتان علية ومعلولية على ما تقرر فلا لوم على من نظر الى الجهة المعلولية لظهور صحته انتهى كلامه فقد بعد عن المرام ولم يتفطن بما هو مقصود الشيخين في هذا المقام لما عرفت مما ذكرنا ان لا رد على الزمخشري بل اختار المص احد توجيهيه واعرض عن الآخر لابتنائه على مذهبه وعرفت ايضا انه اذا لم يحمل اللام على حقيقتها لا يتعين كونها للصيرورة والعاقبة بل يحمل على التعليل ان امكن كما صرح به المص في تفسير قوله تعالى ليقولوا اهؤلاء من الله عليهم من بيننا من ان اللام للعاقبة او للتعليل باعتبار التضمين كما نقلناه آنفا واذا لم يكن مقصود المص الرد على الزمخشري على ما ذكر لم يتوجه عليه في نظره الى الجهة المعلولية ثم ان اوفقية تعبير الزمخشري للمذهب الحق بناء على الظاهر والا فهو في التحقيق اوفق لمذهبه لانه يفيد ان صدور الفتح عنه تعالى انما هو لاجل ما ذكر من اجتماع الامور كما اشار اليه بقوله فكأنه قال يسرنا لك الفتح لنجمع لك بخلاف التعبير الثاني الذي اختاره المص فانه يفيد ان الفتح باعتبار ما تضمنه من الجهاد سبب في نفس الامر لما ذكر من الامور الاربعة ومقتض له من غير ان يكون تلك الامور باعثا له وحاملا عليه على ما اشار اليه بقوله من حيث انه مسبب عن الجهاد وشتان ما بينهما تأمل عن الاستبصار لاستادنا ومولانا ابن صدر الدين رحمه الله

باسمه سبحانه — في سورة الفتح

قال القاضي في تفسير قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار فصل الوعد واجمل الوعيد مبالغة في الوعد لسبق رحمته ثم جبر ذلك بالتكرير على سبيل التعميم فقال ومن يتول يعذبه عذابا اليما اذ الترتيب ههنا النفع من الترغيب فيل عليه لا يذهب عليك ان الوعيد المجمل السابق وهو قوله تعالى يعذبكم عذابا اليما هو قرين الوعد المجمل السابق وهو قوله تعالى يؤتكم الله اجرا حسنا والوعيد العام الآتي وهو قوله تعالى ومن يتول يعذبه عذابا اليما هو قرين الوعد العام المذكور بقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله الآية فكما ان الوعيد المجمل تكرير او عموما كذلك في الوعد المفصل تكرير او عموما فلم يجبر في جانب الوعيد ما يكون جابر النقصان الوعيد الناشي من الاجمال انتهى اقول فسر التكرير بذكر البعيد مرتين وبعضهم فسره بذكر الشيء مرة بعد اخرى فهو على الاول لمجموع الذكرين وعلى الثاني الذكر الاخير وايا ما كان لا يكون التفصيل بعد الاجمال تكريرا له لانه بيان وتوضيح بالنسبة الى

الى الاجمال افاده والتكرير اعاده ففي الوعد تفصيل ولا تكرير وفي الوعيد تكرير ولا تفصيل
فينجبر نقصانه الناشئ من اجماله بتكريره والمعنى في جانب الوعد وما قيل من ان هذا القائل
غفل عن نكتة تقييد العلامة البيضاوى قوله بالتكرير بقوله على سبيل التعميم اذ مراده ان
التكرار اذا كان بطريق التعميم يكون ذلك التعميم في الوعيد مقابلا للتفصيل في الوعد
فيحصل الجبر فيرد عليه ان التعميم موجود في جانب الوعد ايضا فان من يطع الآية في جانب
الوعد في مقابلة ومن يتول الاية في جانب الوعيد فيتساويان فيه بل تقييد التكرير بالتعميم
في حصول الجبر لكونه ادخل في الترتيب الذى هو اوفق بالمقام كما اشار اليه بقوله اذ الترتيب
ههنا انفع من الترغيب واما ما قيل من انه لا تعميم في جانب الوعد لان دخول الجنة
مخصوص بالآخرة واما العذاب الاليم فيتناول عذاب الدنيا والآخرة ففيه ان المراد
تعميم من اوعدوا بكلمة من الموصولة في قوله تعالى ومن يتول الآية بعد تخصيصهم في صدر الاية بالمخاطبين
حيث قيل وان تتولوا يعذبكم الله ومثل هذا موجود في جانب الوعد ايضا حيث
خص اولا بالمخاطبين فقيل وان تطيعوا يؤتكم الله اجرا الآية وعمم ثانيا وقيل ومن يطع الله
كائنا من كان يدخله الاية فلا فرق بينهما فيه فالحق ما قدمناه فتأمل وانصف

للمولى المرحوم ابن صدر الدين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى قال وقد نزلت مرجع رسول الله
عليه السلام كان ذلك في ذى القعدة سنة ست من الهجرة الشريفة والفتح في شهر
رمضان سنة ثمان اقول عده له بالفتح هذا على رأى اهل السنة ظاهر لانه اخبار
بايجاد الفتح وتحصيله لرسول الله قبل وقوعه بلفظ الماضي فكان وعدا به على ابلغ
وجه واما على رأى المص فلانه خرط القتاد لما سيأتى منه ان الفتح عبارة عن
الظفر بالبلد عنوة او صلحا بحرب او بغير حرب ولكون ذلك من احوال البشر يمتنع
الاسناد الى ضميره سبحانه وجب المصير الى جعله مجازا عن تيسيره اقامة للمسبب
مقام السبب كما في قوله فاذا قرأت القرآن ونظائره وقد فعله حيث قال كأنه قيل
يسرنا لك فتح مكة وعلى هذا فالظاهر حمله على الاخبار بالتيسير الواقع اى التسهيل
الحاصل وقت الاخبار لا على الوعد بالفتح المتوقع فانه موهبة عليه السلام سأل ربه بقوله
ويسر لى

ويسر لى امرى ان يسهل عليه امره الذى هو خلافة الله تعالى في ارضه وما يصحبها من الشئون
الحادثة شيئا فشيئا كما ذكره المص في مقامه وقد اجيب الى ذلك في موقف الدعاء لقوله
تعالى قد اوتيت سؤلك ولم يباشر عليه السلام شيئا من ذلك وحمله على الوعد بايفاء
بعلو السؤال مع كونه خلاف الظاهر لا يجدى فيما نحن فيه كثير نفع اذ غايته بعد اللتيا والتى
كونه عدة بالتيسير المقارن للفتح لا عدة بنفسه اللهم الا ان يكتفى بالعدة التضمنية المنفهمة
من تلك العدة اى من الاخبار بالتيسير السابق قوله على عادة رب العزة موضع الحال من الضمير
من الضمير المرفوع المحل قيده بذلك تنبيها على انه عريق في بابه جار على السنة المسلوكة في
اضرابه قوله في اخباره حال من العادة او صفة لها على رأى من يرى حذف الموصول
مع بعض صلته اى كائنة او الكائنة في اخباره اى اخباره المعهودة وهى اخباره المستقبلة
الواردة على صيغة الماضى واليها يرجع الضمير في قوله لانها والحكم بانها بمنزلة الكائنة لا ينفى
كون سائر اخباره المستقبلة ايضا كذلك لان ذلك ليس بعلة موجبة للايراد المذكور
ايجاب العلل الخارجية لمعلولاتها ويجوز ان يكون المراد بها الاخبار المستقبلة
مطلقا ويراد بكون العادة فيها كونها في جملتها وفي تضاعيفها وحملها على الجميع الشامل
للمستقبلة وغيرها يأباه التحقيق وان توهم الامكان بادى الرأى بناء على ان ما يشمله
الخاص يشمله العام لان تعيين العادة بمجرد كونها في مطلق اخباره تعالى جار مجرى
الفائدة بالمرة وانما هى فيما اذا قيدت بكونها في طائفة مخصوصة منها مستقلة
بوصف مخصوص مصحح لجريانها في موصوفها اى اخباره المستقبلة قطعا على انه يمنعه
قوله بمنزلة الكائنة الموجودة ورجع الضمير في التعليل الى الاخبار المستقبلة
على احد الوجهين المذكورين رجوع بالآخرة الى ما اخترناه مع ما فيه من التعسف
قوله في تحققها وتيقنها الضمير للاخبار على الوجهين فان اريد بالمخبر به وهو
الانسب بهذا المعنى فالتحقق على معناه المشهور والتيقن مصدر المبنى للمفعول
والمعنى ان ما اخبر الله تعالى به من الامور المستقبلة في ثبوتها في انفسها وفي كونها متيقنة
للسامع بمنزلة الامور الموجودة المشاهدة او المخبر بها على ما هى به وان اريد به المعنى
المصدرى كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشئ على ما هو به او الكلام الخبرى المشتمل
عليه يحتاج الى التكليف بجعل التحقق اليها متفرعة على وصفها بصفة متعلقها او
المصير الى التقدير في مقامين اى هى في تحقق متعلقاتها ومدلولاتها وفي تيقنها بمنزلة
الاخبار المتعلقة بالموجودة او الى التقدير الثانى مع جعل التحقق مصدر المفعول من
تحققت الشئ اذا علمته بحقيقته اى على ما هو عليه وجعل التيقن بمنزلة العطف التفسيرى

Murat [illegible] Halk Kütüphanesi
Eski K. : 1824
Yeni K. : 1488/13
Tasnif i.o. : 297.1

كمال افندى
لهذا القائل محمول
طبين
ويتبع [illegible] على عادة

والمعنى انها فى كونها معلومة على ما هى عليه بحيث لا يتخلف عنها ما اسورت بوفق النسب
الخارجية التى بين الطرفين بمنزلة الاخبار المتعلقة بالامور الكائنة التى لا مرد لها وهذا كما ترى
تحقيق للعلة المصححة للتعبير عن المستقبل بالماضى واما المرجحة وهى يدور عليها فلك البلاغة
فما لوح اليه بقوله وفى ذلك اى فيما دل عليه فحوى الكلام دلالة واضحة من ايراد الاخبار المستقبلة
مطلق على لفظ الماضى كما ينبئ عنه لفظ المخبر به فى قوله فخامة وعلو شان المخبر بعد ذكر الاخبار فيدخل
فى البيان ما نحن فيه دخولا اوليا وجعله اشارة اليه لا يرتضيه الذوق السليم اذ الفخامة
والدلالة على علو شان المخبر مع كونها من وظيفة ذلك الاسلوب الحكيم على الاطلاق اذ ارد
خصوصا عقيب جريان ذكر بعض مواده ربما اشعر ذلك بعدم الشمول قوله من الفخامة
والدلالة على علو شان المخبر ما لا يخفى تحقيقه ان الاخبار بفعل حادث يدل على علم المخبر بوقوعه
الدال على قدرة فاعله قطعا فان كان ذلك فعلا قد وقع يكون مدلول الخبر مجرد علم المخبر
وقدرته ان كان الفعل مستندا اليه وقدرة غيره ان كان مستندا الى ذلك الغير وان كان
فعلا مستقبلا لم يقع بعد فان سبق على نهجه فما دل عليه الخبر من العلم اكمل من الاول لابتنائه
على معرفة المبادى والدلائل ان لم يكن ذلك ناشيا عن عادة فاشية او قرائن غير خافية
وان صرف عن نهجه واورد على لفظ الماضى ولم يكن المراد تقريب المدة ولا الوقوع
منوطا بالعادة او المقدمات المعتادة فمرتبة العلم اعلى من الاولين من حيث انه ينبئ
عن قوة وثوق المخبر بالوقوع حسب احاطته بتعاضد الاسباب والدلائل وتأخذ الامارات
والمخائل وحال القدرة فى الصور الثلث واحد هذا فيما يكون المخبر ممن يجرى عليه
الزمان ويختلف عليه احوال الاوان فانه لا يعلم من الازمنة ولا يحصل فيها من الحوادث
يقينا الا ما قد دخل تحت الوجود بالفعل لان فى غيره لا يامن احتمال الخطاء فى ترتيب
مباديه اللائقة او المدافعة من الامور العائقة واما اذا كان المخبر هو العليم الخبير والمخبر به فعل
مستقبل عبر عنه بلفظ الماضى يدل ذلك حتما على كمال علمه تعالى لابتنائه على كمال
احاطته بجميع اطوار الوجود واحوال كل موجود وتفاصيل المبادى المؤدية الى ذلك
وعلى ان الحال والاستقبال بالنسبة اليه سيان وان ما سيكون كما قد كان ثم ان كان الفعل
مستندا اليه تعالى كالذى نحن فيه او متعين الاسناد اليه كما فى قوله تعالى وقضى بينهم بالحق
دل ذلك على كمال قدرته تعالى ايضا لا بذاته بانه لا يتخلف عنها مقدور ولا يستعصى
عليها امر من الامور بل كل ما اراد فقد وجد واما اذا كان مستندا الى غيره سبحانه كما فى قوله
تعالى ونادى اصحاب الاعراف ونظائره فالدلالة على كمال العلم على الكمال وفى ذلك كاف
فى الفخامة والدلالة على علو شان المخبر واما الدلالة على كمال القدرة فلا لما عرفت

ان

لا فيما نحن فيه فقط منه

ان المخبر انما يدل الآخرة على قدرة الفاعل لا على قدرة المخبر فضلا عن كمالها واسناد
جميع الافعال من حيث الخلق الى الله تعالى وان لا تأثير للقدرة الحادثة وان اعتصا عن
مخالفة زعم المص مستفاد من مبادى آخر لا دلالة للخبر من حيث هو خبر ولا للتعبير
المذكور على ذلك قطعا والاعتذار بان كمال العلم المتعلق بفعل الغير انما يكون باعتبار
بامتناع عدم مطابقة الخبر للواقع قطعا وذلك مع امكان تعلق قدرة الفاعل
بعدمه الا بان يكون جميع القوى والعدد مقهورة لقدرته تعالى وذلك كمالها فالدال
على كمال علمه دل على كمال قدرته تعالى على وفق الاعتساف فما ذكره الفاضل التفتازانى
من الدلالة على كمال القدرة تعالى انما يستقيم فيما يستند الفعل اليه سبحانه كالذى نحن
فيه ولعله جعل ذلك اشارة الى ذلك وليس كذلك او اكتفى فى تحقق الدلالة
المذكورة فى المطلق بتحقق الدلالة فى بعض الصور اعنى فيما يكون الفعل مستندا اليه سبحانه
قوله فان قلت كيف جعل فتح مكة علة للمغفرة كان حق التحرير ان يبين اولا ان معنى
الفتح ماذا واى شئ اريد به على رأيه حيث اسند الى ضميره سبحانه حسبما قررناه فى
صدر المبحث حتى يبين ان العلة ماذا ثم يتعرض لبيان كيفية التعلق بينها وبين ما ذكر
فى معرض المعلول اعنى المغفرة وما يتلوها من الامور المعدودة ولم يفعل ذلك بل صنع
ما صنع فوقع فيما وقع قوله قلت لم يجعل علة للمغفرة ولكن لاجتماع ما عدد من الامور ظاهره
يدل على ان العلة هى نفس الفتح وانما التغيير فى المعلول وعليه بنى الفاضل التفتازانى مقالته
حيث قال وحاصل الجواب ان الفتح لم يجعل علة لكل من المتعاطفات بعد اللام لكن فالك
بل لاجتماعها وستنكشف لك الحال ولعله انما فعله ثقة بما يعقبه من البيان قوله
كانه قيل يسرنا لك فتح مكة ونصرناك على عدوك المراد بهذا النص هو التاييد المستتبع
للفتح دون النصر العزيز المنتظم فى سلسلة الغايات الاربع وهذا كما ترى صريح فى ان العلة
ليست نفس الفتح بل ما هو من مباديه اعنى تيسيره وتسهيله ولا يذهب عليك ان المص
انما صار الى ذلك بناء على استحالة اسناد الفتح على رأيه الى ضميره تعالى والا فالجواب بتغيير
المعلول على تقدير تمامه كان مغنيا عن تغيير العلة وحاصله حسبما نقلناه آنفا ان الفتح
لم يجعل علة لكل واحد من الامور المتعاطفة بل لاجتماعها ويكفى ذلك ان يكون له دخل فى
حصول بعضها كاتمام النعمة والنصر العزيز وتحقيق ذلك ان ما يذكر فى معرض العلة الغائية
للفعل وهو المعلول له حقيقة اذا كان متعددا معطوفا البعض على البعض فكل واحد من ذلك المتعدد
كلما كان غاية له كان الاجتماع ايضا كذلك ومن ضرورته لزوم كون الفعل علة لكل واحد من

من ذلك وللاجتماع ايضا كما اذا قلت خرجت لاحج واعتمر فان كل واحد من الحج والعمرة لما
كان غاية للخروج كان اجتماعهما ايضا كذلك ولزمه كون الخروج علة لكل واحد منهما وللاجتماع معهما
ايضا وكذا الحال في قولك قمت لاتوضأ واصلي واما اجتماع ذلك المتعدد فليس
كلما كان غاية للفعل كان كل واحد منه ايضا كذلك بل قد يكون كما في المثالين المذكورين
وقد لا يكون كما في قوله اسلمت لاموت وادخل الجنة وقوله حسب غرامي لاشتفي في حقي
واخليه والسر في ذلك ان تحقق اجتماع المتعدد الذي هو غاية ومعلول للفعل انما يستلزم
تحقق كل واحد من ذلك المتعدد مطلقا سواء كان معلولا له او لغيره غاية له ولم يكن لا تحققه
من حيث هو غاية ومعلول له نعم يستلزم تحقق بعضه من تلك الحيثية قطعا بل الغاية
والمعلول اولا وبالذات انما هو ذلك البعض والاستلزام تحققه لتحقق بعض آخر منه
اما بالتوقف عليه كما في المثال الاول او بالاستتباع كما في المثال الثاني فجعل الاجتماع
الدائر وجودا وعدما على الجزء الاخير المتوقف تحققه على تحقق الجزء المتقدم جميعا ذكر
غاية ومعلولا ثانيا وبالعرض واللام في الحقيقة داخلة على مجموع الجزءين المتعاطفين لا على الجزء
المتقدم فقط كيف لا وقد يكون المتقدم مما لا حظ له من كونه غاية علية او معلولا قطعا الا ترى
الى المثال الاول والى قوله بدرعت ليصيبني السيف ولا يقطع فان كون الموت واصابة
السيف غاية للاسلام والتدرع معلولا لهما مما لا يذهب اليه الوهم وانما قدمها لاصالتهما في التحقق
وتقدمهما في الوجود لا لان لهما حظا من ذلك وهذا المسلك انما يسلك اذا كان ما بين المعطوفين
من التعلق بينا لا شبهة فيه كما في الامثلة المذكورة حتى لو كان بينهما ترتب واجتماع اتفاقي
كما لو قيل توضأت لانتفل واصلي خرج الكلام عن باب الافادة وربما يقع بين شيئين
اجتماع اتفاقي ويكون احدهما معللا بالفعل والآخر واقعا بعلة من غير تعلق له بالاول ولا
بالفعل فيذكران معا في معرض الغاية قصدا الى مجرد الجمع بينهما كقول الصاحب خرجت
مع الامير لانادمه في الحضر والازمه في السفر اي ليتحقق مجموع الامرين وقول الحجاج
رجعت مع الحجاج لارافقهم في الذهاب والاياب فهم في الاياب ومنه قوله
وشيعت ضيفي كي اراعي حقه من البر في المثوى ولما تحولا ولا يصار الى مثل هذا الا اذا
كان وجود الآخر معلوما للسامع تحقيقا او ادعاء وانت خبير بان كل ما يعرض كونه صالحا للمعلولية
للفتح او تبره كائنا ما كان ليس بينه وبين المغفرة من العلاقة ما يكون بمثابة العلاقة
التي في مثال الاسلام ونظيره وانها ليست معلومة التحقق بوجه من الوجوه قبل هذا
في المصحح لا يراد ما في مورد العلة الغائية مقرونة باللام ودعوى ان اتمام النعمة انما يتحقق
بالمغفرة

بالمغفرة ما تقدم وما تأخر مما لا يخلو عنه البشر مما لا يكاد يتم بهذا وقد اورد العلامة التفتازاني
في تصحيح هذا المطلب ان العطف على المجرور باللام قد يكون للاشتراك في متعلق اللام مثل
جئتك لافوز بلقائك واحوز عطاياك ويكون بهذا بمنزلة تكرير اللام كما تقول
جئتك لتستقر في مقامك وتفيض علي من انعامك اي لاجتماع الامرين ويكون
من قبيل جاءني غلام زيد وعمرو اي الغلام لهما ولا يخفى عليك انه بمعزل عن التصحيح اما اولا
فلما حقق في موضعه من الحروف ليس له معنى مستقل بالمفهومية يحكم به او عليه واما ثانيا
انقضاء معنى ما تعلق به الى ما دخله فمعنى اللام ههنا انما هو التعليل المخصوص الحاصل بين المغفرة
وما عطف عليها من غير ان يشترك في معنى الفتح وانما الاشتراك في معناها الاشتراك في معناه
على الوجه المخصوص كما ذكر واما ثالثا فلان ما اورده مثالا للاجتماع ان اراد بالمقام المذكور
فيه المنصب والجاه وما لا بد فيه من افاضة الانعام يكون ذلك من قبيل المثال الاول فان كلا من نعلق حسو
الاستقرار فيه وافاضة الانعام معنى مقصود في المقام الخطابي وان اراد به المقام الحسي
الذي لا ملابسة بينه وبين افاضة الانعام يكون ذلك من باب مثال التفنن بل ابعد منه اولا
دون ان فيه ولو اتفاقيا واما ثالثا فلان تنظيره بقوله جاءني غلام زيد وعمرو اي الغلام
الذي لهما يدل على ان النزاع في ان كل واحد من الامور المعدودة هل هو تمام العلة الغائية
للفتح او تمامها المجموع وانما لكل واحد من ذلك بعض منه له حظ من العلية في الجملة كما ان الغلام
لمجموع زيد وعمرو ولا لكل واحد منهما بتمامه بل لكل منهما حظ من ذلك في الجملة ولا ريب في انه
خروج من البحث في تلك مرحلة قوله ليجمع لك بين عز الدارين واغراض العاجل والآجل
عبر عن مصادر الافعال الواردة في معرض العلة الغائية للفتح بالجمع تحقيقا لما ذكره من
ان المعلول هو الاجتماع وتوضيحا له وكان الظاهر ان يورد ما يحصل بتلك المصادر اعني الامور
المعدودة على الوجه الذي وردت هي عليه ثم لعين لمن بينها ما بينه وبين الفتح علاقة
مصححة للعلية ثم يبين الاجتماع ليصح تعليله بعلة احد الامور المجتمعة حسبما بين فيما سلف
ولم يفعل ذلك بل ما يجد بردا يشتغل بما لا يعنيه فاورد مفهوما يصدق ما يصدق على تلك
الامور فان المغفرة يصدق عليها انه غرض اخروي وعلى النصر العزيز انه عز وغرض
دنيوي وعلى كل واحد من اتمام النعمة والهداية الى الصراط المستقيم انه عز في الدارين وغرض
فيهما وقد قصد بذلك نوع ضبط يكون ذريعة الى تقريب مرامه وانت خبير بانه لم يذكر ام
من تلك الامور شيء من تلك الغايتين ولا يوصف شيء بذلك سوى اتمام النعمة
والنصر العزيز ولا نزاع في صحة معلوليتهما للفتح والمغفرة وهي التي وقع فيها التشاجر فليس

فيها مايشعر بشيء منها وان صدق عليها مفهوم عرض الاجل وكذا الهداية وان صدق عليها كلا
المفهومين على ان العنوان الثاني ليس بينه وبين الفتح مثل الذي بينه وبين عنوان
العون من العلاقة الملايمة للتعليل حتى لو كان المذكور في معرض الغاية نفس ذلك العنوان
وقيل انا فتحنا لك ليحصل عز شأنك لما حمل ذلك الا على اغراض ملائمة للفتح من اعلاء كلمة
الله ونحوه دون سائر الامور التي لا ملابسة بينها وبينه مما يصدق عليه ذلك العنوان فاي
فائدة في ايراده وبجوز ان يكون الفتح من حيث انه جهاد للعدو سببا للغفران والثواب
جواب آخر عن السؤال مبني على تسليم معلولية المغفرة بعد التنزل عما في الجواب الاول
من المنع ومن ضرورته كون ما يتلوها من الامور المعدودة ايضا كذلك فكانه انما لم يصرح بذلك
اعتمادا على الظهور فان جواز سببية الفتح لكل واحد من الاتمام النعمة والنصر العزيز مما لاريب
فيه وكذا للهداية الى الصراط المستقيم اذ الظاهر ان المراد بها الهداية اليه في تبليغ الرسالة
واقامة مراسم الرياسة كما ذكره الفاضل البيضاوي واما قوله والثواب فالاقرب انه
عطفه على الغفران تفسيري قصد به التنصيص على ان الفتح من العبادات التي يثاب عليها
والا فجعله عبارة عن الامور المذكورة مع ما فيه من نوع بعد يأباه التقييد بحيثية كونه جهادا
لوضوح جواز سببيته لها من حيث هو هو اعني حيثية كونه ظفرا بالبلاد اعتبار معنى الجهاد وانما
جعله نفس الجهاد مع انه مسبب عنه حاصل به كما صرح به الفاضل البيضاوي اما مبالغة
واما نظرا الى انه وان كان في نفسه حاصلا بالجهاد مسببا عنه لكنه باعتبار كونه وسيلة
الى ما يترتب عليه من الفتوح جهاد للعدو وتجويز سببيته من هذه الحيثية الاولى كما لا يخفى
ذلك وليس هذا من قبيل ما قررناه آنفا فان لكل واحد من حيثية كونه مسببا عن الجهاد وحيثية
كونه وسيلة الى الفتوح حيثية مغايرة للاخرى لا تلازم بينهما لا في الوجود ولا في الملاحظة
فتقييد جواز سببيته باحدهما لا يشعر بملاحظة الاخرى فضلا عن اشعاره بنفي جواز
سببيته باعتبار تقييده بها واما حيثية الذاتية التي اي حيثية كونه ظفرا فحيث لم تكن في
الجواز فتأمل ثم الذي يلوح من ظاهر هذا الجواب انه لا تعلق له بالجواب الاول من ان العلة
نفس الفتح لا التيسير الذي تعلق به وانت خبير بان جواز كون الفتح من تلك الحيثية سببا
للمغفرة مما لا كلام فيه انما الكلام في جواز ذلك ههنا فانه ورد في النظم الكريم مسندا الى ضميره
سبحانه وقد فعل به المصطفى صلى الله عليه وسلم ما فعل فاين الفتح الذي يكون سببا لها والذي جعله
مفعولا للتيسير وان امكن اعتباره من تلك الحيثية لكن سببيته تقتضي الى اختلال المعنى او
يكون حاصله يسر ذلك ان يفتح مكة ليغفر لك الله على ان يكون الامور المعدودة علة غائية
للفتح

لفتح رسول الله عليه السلام اصالة من ذلك وان يكون ذلك امرا معلوما للسامع مذكورا بطريق
الاستطراد وان المقصود افادته انما هو التيسير فقط وكل ذلك مما يقتضي البديهة بفساده
على ان مغفرة ما تأخر لا يخطر ببال البشر فضلا عن ان يقع في امنيته والتيسير من الله عز وجل
وان لم يستدع تحقق الفتح وحصوله لرسول الله عليه السلام كأنه قيل يسرنا لك فتح مكة فتحنا
لكن لا مجال لجعله سببا لاستلزامه المحذور الاول فالوجه ان يقال ان العلة هي
التيسير ايضا لكن باعتبار استتباعه للفتح المعبر من تلك الحيثية وان المعلول هو المغفرة
وما يتلوها جميعا ذكر فيما قرر وان المعنى يجوز ان يكون الفتح من حيث انه جهاد سببا
للمغفرة وذلك كاف في كون التيسير الذي يستتبعه علة لها ولما يتلوها وكان العدول من
العلة الى السبب للاشارة الى هذا المعنى هذا غاية ما يمكن من الاعتذار والكلام بعد عن
الحزازة غير عار فان سببية الفتح للمغفرة حيث كانت باعتبار المجاهدة والمكابدة
كان ايراد التيسير والتسهيل بصدد ترتيب مبادئها من باب تربية مبادي
عدمها وحمل التيسير على معنى مطلق الاقدار والتمكين تعسف تقدير واعلم ان منشأ
هذه المؤاخذات الواردة ومدار ارتكاب التكلفات البارد انما هو تفسير الآية
الكريمة على ذلك الرأي الركيك واما اذا فسرت على رأي اهل السنة فيتم البيان من
غير ان يسطح غبار فان الفتح وان كان منها عبارة عما ذكر من الظفر المؤذن بالبلد وكان
من حيث الكسب منسوبا الى البشر لكن لما كان مخلوقا لله تعالى صح اسناده الى الضمير سبحانه
فمعنى قوله تعالى انا فتحنا لك اوجدناه وجعلناه لك حملا لحذف المفعول على معنى العقد
الى نفس الفعل كما في يعطي ويمنع فعليته من هذه الحيثية لاتمام النعمة وما بعدها من الهداية
والنصر العزيز ظاهرة فانه مع كونه نعمة واي نعمة مستتبع لفيضان جلائل النعم الدينية و
الدنياوية واتضاح مناهج الشرايع وارتفاع معالم الدين وانتكاس منار الجاهلية
واما عليته للمغفرة فباعتبار ما يقارنه ويلازمه عادة من مباشرة المبادي الظاهرة
من رسول الله عليه السلام وتقديم المغفرة على سائر الغايات مع كون عليتها بالنسبة الى
عليتهن جارية مجرى المركب من المفرد انما هو بالنظر الى مفهومها والالتفات الى الغيبة مع
اظهار اسم الذات المنتظم للصفات للتقريب الى تربية مبادي الغايات الاربع فان
كلا منها انما يصدر عنه سبحانه بحسب صفة من صفاته العلى والاظهار في قوله تعالى
وينصرك الله لمزيد الاهتمام وتربية المهابة

والله اعلم تمت الرسالة المنسوبة الى
ابي السعود

Murat Molla Halk Kütüphanesi
Eski Kayıt No : 1824
Yeni Kayıt No : 1488/14
Tasnif No. : 297.1

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك نحمدك يا من بعد نائ عن التقاصد والتباعد على غير الحوج وقربنا الى
التناصر والتناصر على الحق المطلق ونصلي ونسلم افضل الصلوات واكمل التسليمات
على افضل الانبياء واكملهم وعلى آله واصحابه الواصلين الكاملين فهذه تذكرة منا لكم ان كنتم
لنا وعليكم ان كنتم علينا وتفصيل وبيان لصورة الفتح والظفر في المباحثة التي وقعت
في سورة الفتح بين استادي واستاد استادي استاد البشر مولانا حبيب الله الشهير بميرزا جان
الشيرازي وبين صدر الافاضل دمره في مجلس خاقان عصره وامتثالا بامره ومع
ابو المغازي عبد الله بهادرخان والي بلاد ما وراء النهر في فاخرة بخارا صينت عن البلايا
واشتهرت في السن الخواص والعوام لا كما هي وتوغل بعضهم عنادا وشدادا وتعصبا
وتجانبا منه لارديته في شيء في ذكرها وجعلها تحفة لكل مجلس فاردت بعد مدة
مديدة ان اخبر تحريرنا وتضييقا تلطفا وترفقا اخبار الساقطين في البير من يحبها بعضا
منهم ممن يتوهم فيه لا يضاف ان الاولى ليس كما يذكر والحال ليس كالجبر والفتح على عكس
المشهور والواقع على خلاف المسطور تخليصا لمانع الالسنة تخلصا عن السنة الاعونة
لا والله بل كسر السورتهم بعض الكسر وتسكينا لنقالهم بعض التسكين تعلا على رؤس الاشهاد
ومقابلتنا طامعا للتحسين وطالبا للترويح والترديد بيننا وكانت المباحثة في الموضعين
كما نقل صدر الافاضل وانا الفقير الذليل ابن محمد جان يوسف القرابايي المحمد شاهي جماعة و
واشترى مسكنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين قال صدر الافاضل
في رسالة كتبها في هذا الموضع قال بعض افاضل زماننا يجوز ان يكون استعارة الماضي للمستقبل
بتبعية تشبيه الزمان المستقبل بالزمان الماضي في كونه ظرفا للامر المتحقق فلا حاجة الى التكلف
الذي التزموه في تصحيحه من تقييد المصدر بالقيدين المتغايرين كما ذكره قدس سره قلت
لعل حاملهم الى ذلك ان الزمان مدلول الهيئة والهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله
والاستعارة هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي لعلاقة المشابهة فاستعمال الهيئة
في مدلول هيئة اخرى لا يكون استعارة بمقتضى ظاهر تعريفها فهذه النكتة الجليلة حملتهم على
ان جعلوا الزمان قيدا للمصدر في التشبيه كما سمعت ليكون التشبيه راجعا الى الحدث
الذي هو مدلول المادة التي هي اللفظ بالحقيقة فافهم انتهى بعبارته تعقل وبالله التوفيق اما
اولا فمن اين تعقل هذا الفاضل ان الهيئة ليست بلفظ كما حقق في محله والعلامة التفتازاني
صرح في شرح الشرح العضدي لمختصر ابن الحاجب بان الهيئة لفظ حيث قال لا خفاء في ان مدلول
الاسناد

الاسناد الفعل الى الشيء هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصلح ظاهرا فيما اسند الى
غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان وغيرها نحو جد جده وانبت الربيع وجرى النهر ونحو ذلك
فلا بد من صرفه عن ظاهره بتاويل اما في المعنى او في اللفظ واللفظ اما المسند اليه او المسند او الهيئة
التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث اسند
الفعل الى غير ما يقتضي العقل اسناده اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء
المعاني الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول المص
الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه واسناد الانبات
اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي الرابع انه لا مجاز في شيء من المفردات
بل شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي واستعمل فيه اللفظ الموضوع لافادة التلبس
الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى وهذا ليس
لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان لكنه ليس ببعيد انتهى بعبارته وهذا التفصيل
مذكور في الشرح العضدي ايضا حيث قال واعلم انهم اختلفوا في نحو انبت الربيع البقل
لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلا بد من تاويل في اللفظ او في المعنى والاول كذبا
والتاويل في اللفظ اما في الاثبات او في الربيع او في الهيئة وهذه احتمالات اربعة والرابع ان
التاويل في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية وضعت بازاء تاليف معنوي وهذه
وضعت لملابسة الفاعلية فاذا استعملت لملابسة الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك
نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر انتهى غايته انه نسب هذا المذهب الى عبد
القاهر ولهذا قال شارح الشرح وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره ورده وبعض
عبارات شرح التلخيص ايضا يدل على ان الهيئة موضوعة وان لم يصرح بكونها لفظا
حيث قال في بحث المجاز المركب وتحقيق ذلك ان الواضع كما وضع المفردات لمعانيها
بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب
في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار بالاثبات فاذا استعمل ذلك التركيب الى آخر فان قوله
هيئة التركيب موضوعة للاخبار بالاثبات صريح في ان الموضوع هو الهيئة لا المركب فان
الاطراف لا دخل لها في كونها اخبارا واثباتا ودخلها في كون ذلك الثبوت بثبوت الكتابة
او الضحك او القيام مثلا الى زيد مثلا وكون الاخبار اخبارا عن ذلك الثبوت الخاص
وقد وجدت في جواب له لبعض الكتب نقلا عن لوامع الافكار لصاحب المتوسط
ان الهيئة التركيبية بين الالفاظ موضوعة بازاء الهيئة التركيبية بين المعاني وقال

السيد قدس سره في بحث المجاز تاكيد المسند اليه واعلم ان النسبة الفعل الواقع الى الكل وجها آخر
وهو ان يراد وقع عنه فيما بينهم وح يكون المجاز لغويا اما في الهيئة التركيبية واما في لفظ الفعل
وسيجي نقلا عن بعض العصاميين ان المجاز في مثل قوله تعالى رب اني وضعتها انثى في الهيئة
موافقا للعلامة التفتازاني وان لم يوافقه في كون المجاز في الاستعارة التمثيلية ايضا في
الهيئة بل قال ان المجاز هناك في المجموع لا في جزء من اجزائه فانتظر التفصيل وايض الكتب
مشحونة بان الفعل بهيئته دال على الزمان وعدم تركبه لعدم كونها مرتبة في السمع فالجزئية
والمسموعية مسلمتان عند القوم والخلل في الترتب في السمع وايض عدم تشبث القوم
في الجواب عن لزوم التركب بان الكلام في التركب من الالفاظ والهيئة ليست لفظا يدل
على انهم قائلون بكونها لفظا وعدم جعل هذين الوجهين المذكورين بل الوجوه المذكورة
وهي الجزئية والمسموعية وعدم تشبث القوم بذلك الجواب معنونا بعنوان الثانوية
والثالثية مثلا اشارة الى انحطاطها مرتبة عن مرتبة الجوابين المعنونين المذكورين
سابقا ولا خفاء على التفاوت والاتم من بينها دلالة هو المسموعية مع كونها محل تامل
ايض لكن كل منها يفيد المطلوب والمجموع يؤيد تاييدا تاما وثالثا ركت في المطلب
الجواب السابق الى ان يجيء واما ثانيا فان كلامه ههنا وليس في انه يجوز ان يكون
استعارة او مجازا مرسلا مصطلح القوم بل مراده ان الهيئة كما هو مقرر دال بالوضع
على الزمان الماضي فيجوز ان يستعار بعلاقة التشبيه للزمان المستقبل ويجعل مجازا
مرسلا سواء كانت لفظا فيكون استعارة او مجازا مرسلا مصطلح القوم اولا فلا يكون
استعارة مصطلحة او مجازا مرسلا كذلك بل شبههما وعدم اعتبار القوم لا يكون وجها على
من كلامه على القوم بانهم لم يجعلوا مثل هذا التوجيه الوجيه وان وجدوا لم يعتبروا وقد اعتبروا
المجاز العقلي مع انه ليس من المجاز المصطلح الذي هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له بل هو
تجاوز المعنى عن محله الواقعي بحسب التعبير وهذا تجاوز الدال غايته انه دال غير لفظ وهذا قريب
الى اللفظ الدال فليكن هذا مثله قسما آخر وطرق التوجيه ليست محصورة ولا محدودة
لا بالعقل ولا بالنقل قال في الشرح العضدي بعد التفصيل الذي مر والحق انها تصرفات
عقلية ولا حجر فيها فالكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم ثم قال الاستاد في رسالة كتبها في هذا
الموضع لا يقال الدال على الزمان هو اللفظ المستقل لا جزؤه لانا نقول يجري هذا الاحتمال
في الاستعارة التبعية المشهورة بان يقال الفعل الدال على المعنى الحدثي هو نفس
اللفظ لان المصدر بصيغته غير متحقق في المشتق فان الضرب غير موجود في ضارب

وضرب

وضرب فان قلت المصدر لفظ مستقل يمكن التعبير به عن معناه بخلاف الهيئة
قلت لفظ الزمان الماضي لذلك فلا فرق انتهى يقال الظاهر ان الايراد الاول
منع كون الدال على الزمان هو الهيئة مستندا بانه المجموع مع تسليم وجود الهيئة
وجزئيتها ولفظيتها يعني بناء المنع على منع واحد من هذه الامور او كلها والا فمنع جزئية
الهيئة واستقلالها وكونها لفظا سيجي في كلامه في مقام توجيه كلام القوم فالجواب
بان هذا الاحتمال يجري في الاستعارة التبعية المشهورة لا يحتاج الى دعوى عدم وجود
المصدر بصيغته في المشتق ولا الى دعوى احتمال عدم وجوده فيه بل احتمال عدم
دلالته مثلها كاف ولعله اشار الى ان ورود المنع ههنا اتم وحاصل الايراد الثاني
بقوله فان قلت من فرق من وجه اخر هو امكان التعبير عنه به ~~والفعل بجزئيته~~ بلفظ
مستقل وحاصل الجواب ان لفظ الزمان الماضي مثله في الاستقلال وامكان التعبير
عنه به والفعل بجزئية المصدر ممنوع وجزئية مادته مسلم لكن لا يبقى في الوقوع
بعد عدم كون نفسه جزءا فتامل فيه ونحن نقول القول بالجزئية او كفاية
جزئية المادة ان تم في الاستعارة في المشتقات لكن لا يمكن في الاستعارة
التبعية التي في الحروف فان الاستعارة في مثل التبعية لفظ الظرفية ولا جزء من
لفظ الظرفية فيها وايضا كان المقصود ابتداء احتمال ان يكون التشبيه بحسب
الزمان سواء كان لفظه هو الهيئة او اللفظ المستقل غايته انه لا يكون تبعية
فلا يضر بكل الغرض وما ذكره الاستاد ايض في مقام توجيه عدم اعتبار القوم هذا
الوجه من عدم استقلال الهيئة في التلفظ وكذا عدم كونها جزءا وكذا عدم كونها
لفظا كما ذكره ذلك الصدر الفاضل فبطل بما نقلناه من شرح الشرح وغيره لانه ظهر
انهم اعتبروا الهيئة سواء قالوا بكونها لفظا او لم يقولوا وسواء قالوا باستقلالها او لم
يقولوا بل الاستعارة التمثيلية انما هي فيها دما لوجهين الاخيرين ايض ولعله ينزل
ثاني الحالين عن المنازعة والمناقشة مع القوم من باب المخاصمة والمناقشة مع الاخوان
واراد ان يصلح بعض الاصلاح نجا عن لمنتعادات الخلاف واعلم ان في كون هذا
الوجه استعارة تبعية تاملا بل ليس كذلك فان لفظ المشبه به في الاستعارة التبعية
المشهورة لا يكون مذكورا وانما يكون المذكور لفظ المشتق من ذلك كالفعل ولا
المشتق كالحروف وههنا الهيئة الدالة على الزمان الماضي التي هي لفظ المشبه به
على التقدير باقية بعينها وهي المستعملة في غير ما وضعت له كما انه في تشبيه الحدث

الحدث الواقع في الزمان المستقبل بالحدث الواقع في الزمان الماضي واستعمال اللفظ
الدال على الثاني في الاول كما فعله السيد قدس سره لا يكون الاستعارة تبعية كما اعترف
به الاستاد نفسه ايضا ثم اعلم انه يتصور في الاستعارة التبعية وجوه واحتمالات الاول
ان يكون التشبيه في المبداء والاستعارة في لفظه ويشتق المستعار التبعي منه بدون
ان يلاحظ تشبيه معناه على حدة بالتبعية واستعارته كذلك بل استعارة المبداء يسري
فيه بلا تعمد ولا تعمل من المتكلم فيه والثاني ان يكون التشبيه في المبداء والاستعارة في لفظه ثم
يعتبر التشبيه والاستعارة معا في المشتق ايضا على حدة بالتبعية والاستعارة في لفظ هذه
الصورة يحتمل ان يكون في نفسه تابعة للاستعارة المبداء مع قطع النظر عن التشبيه المعتبر
في المشتق ايضا وان يكون تابعة للتشبيه المعتبر في المشتق بالتبعية والثالث ان يكون
التشبيه والاستعارة في المبداء ويعتبر الاستعارة فقط على حدة في المشتق بالتبعية بدون
ملاحظة التشبيه فيه وههنا يتصور وجهان في التبعية والرابع ان يعتبر التشبيه فقط
في المبداء والاستعارة ويعتبر الاستعارة فقط لعلاقة ذلك في المشتق بدون ملاحظة
التشبيه على حدة بالتبعية والخامس ان يعتبر التشبيه فقط في المبداء كالرابع ولكن
يعتبر التشبيه في المشتق ايضا ثم يستعار فيه وفي هذه الوجوه الاربعة يحصل الاستعارة
في المشتق بالتعمد والتعمل من المتكلم فالتبعية وجه له ومنظور له في غرضه بخلاف الاحتمال الاول
فان التبعية فيه وجه سراية الاستعارة الى المشتق ولا اختيار ولا اعتبار للمتكلم فيه
بعد اعتبار الاشتقاق من المبداء باعتبار المعنى المجازي المقصود في المقام ولا
يعقل ان الوجوه المتصورة في بادي الرأي باعتبار التشبيه والاستعارة في المبداء
والمشتق اجتماعا وانفرادا كثيرة ولعل الصالح للاعتبار هو ما ذكرنا من الوجوه الخمسة
فتفطن وبعد ما علمت الوجوه الخمسة الصالحة للاعتبار فاما ان يكون كلها معتبرة في
الاستعارة التبعية فيتشعب ويجئ موضع يمنع في تجويز المجاز المرسل التبعي او يكون
بعضها معتبرا فيحدث وجه توجيه الكلام غير ما ذكره وذكروا ثم ان الباعث على ذهاب
القوم الى ان الاستعارة تبعية في الافعال والحروف على ما ذكروا هو عدم استقلال
معناهما لتصحيح الحكم عليه بكونه مشبها به المصحح للاستعارة فانظر في الوجوه المذكورة
هل يقتضي حكما من الاحكام عليه ولا اقل من انه تابع للمبداء وامثاله فينافيه عدم الاستقلال
اولا والظاهر ان الوجه الاول لا يقتضي والبواقي يقتضي فيكون وجه ~~الاستقلال~~
ترجيح اعتبار البعض دون البعض فينحصر المجاز المرسل في الفعل والحرف ايضا في التبعي

وفيه

وفيه انه قال في شرح الصحائف وكذا في التلويح واتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا
يصلح للاشتقاق ولكن بعد صحته لا يضر في المقصود وهو عدم الفرق بين الاستعارة والمجاز
المرسل في التبعية وصحة اعتبارهما فيهما ثم اعلم ان الظاهر بل الصريح في عبارات الاكثر هو الاحتمال
الاول المفهوم المحرر في الرسالة الجندية لبعض العصاميين هو الاحتمال الخامس حيث
قال الاستعارة التبعية ان يشبه معنى بمعنى ويسري بهذا التشبيه الى معنى آخر بالنسبة
الى معنى آخر ويستعار لفظ هذا المعنى الآخر المشبه به بالتبعية في الآخر المشبه بالتبعية في
الآخر المشبه بالتبعية وانما سميت تبعية لان التشبيه الذي بناء الاستعارة عليه وجد فيه
بالتبعية هذا خلاصة كلامه في موضع وفي موضع آخر من تلك الرسالة وان ادرج استعارة المبداء
في المبداء كالتشبيه الا انه اعتبر التشبيه في المشتق بالتبعية وجعل استعارته تابعة لهذا التشبيه
التبعي في موضع آخر بل في مواضع اخر جعل استعارة المشتق تابعة لاستعارة المبداء
ايضا فيحتمل ان لا يكون مبنيها على الفرق بين الصور المذكورة او يكون مبنيها عليه ولكن لا
نقول بالفرق في حكم التبعية او نقول بالفرق فيه ايضا ولكنه يكون مسامحا في بعض عباراته
فعليك بالتفحص والتامل وتفقد الصحيح عن الفاسد ثم لا يخفى عليك ان الاستعارة التمثيلية
التي هي عبارة عن المجاز المركب هي استعارة هيئة المركب الموضوعة لهيئة معنوية
لهيئة معنوية اخرى على ما نقل عن شرح الشرح والمذكور في الرسالة الجندية
يخالفه ايضا حيث قال لا يجوز في مفرد من مفردات هذا المركب بل في جزء من اجزائه مثلا
في مثال اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى التقديم بمعناه والرجل بمعناه وكذا
التأخير وكذا الصورة التركيبية بمعناها وهو الاخبار والتجوز في المجموع من حيث المجموع
والنقل في المجموع بدون نقل في جزء من اجزائه وهذا بخلاف ما ذهب اليه وضعها انشاء فان
الهيئة التركيبية الخبرية منقولة الى الانشائية فالمجاز فيها في الهيئة فقط لا في الاطراف
ولا في المجموع وفي حواشي تلك الرسالة منه ايضا فان قلت كيف يجوز المجاز في المجموع
بدون المجاز في جزء من اجزائه وليس للمجموع موضوع له سوى مجموع ما وضع له الاجزاء
قلنا الفرق بين الحقيقة والمجاز بان في الحقيقة قصد افادة الموضوع له لا الانتقال الى
معنى مناسب له وفي المجاز قصد افادة الموضوع له لينتقل ذهن السامع الى معنى
مناسب له وظاهر انه يمكن ان يتعلق قصد المتكلم الى ان ينتقل ذهن السامع من المجموع
الى معنى مناسب له بدون ان ينتقل من جزء من اجزائه الى معنى مناسب له فيكون المجاز
في المجموع بدون المجاز في جزء من اجزائه ويفرق هذا القائل بين المجاز في مثل ذهبت

انى وضعتها انثى من بين انذارك تقدم رجلا وتؤخر اخرى بان المجاز فى الاول فى الهيئة
لان المجموع لمجموع الهيئة الاخبارية من الاخبار كسائر اجزائه واجاب بهذا الفرق عما
اورد العلامة التفتازانى على القوم فى حصرهم المجاز المركب فى الاستعارة التمثيلية بانه غير
منحصر فيها فان مثل رب انى وضعتها انثى من جملته وليس باستعارة وحاصل الجواب
انه ليس بمجاز مركب بل مجاز مفرد مجازا فى الهيئة فيمكن تجويز المجاز فى الهيئة متفقا
عليه فعند العلامة التفتازانى فى المجاز المركب مطلقا قائلا بان مثل رب انى وضعتها انثى
من اقسامه وعند هذا القائل فى مثل رب انى وضعتها انثى فقط قائلا بانه ليس من اقسام
المجاز المركب ثم اورد هذا القائل فى تلك الرسالة بانه ان قلت ان المجاز فى الهيئة
لا يكون داخلا فى قسم من اقسام المجاز لانها ليست بلفظ والمجاز قسم من اللفظ قلنا اللفظ
المأخوذ فى تعريف المجاز عام من اللفظ الحقيقى والحكمى او نقول علماء البيان تركوا بيانه
اعتمادا على بيان حال المجاز المرسل فانه يعلم منه حاله بلا فصل ثم لا يخفى عليك ان كلام المجيب لا
يخلو عن تأمل اما ما ذكره العلامة التفتازانى فلان المجاز اذا كان فى الهيئة فقط فكيف
تم الهيئة الى هيئة اخرى والحال ان الهيئة الاخرى قائمة بامور متعددة ايضا وفهمها يتوقف
على فهم الامور المتعددة ايضا والامور المتعددة حين تنفهم وما ذاد الهانعم هو الصحيح
بلا تردد اذا كان بين امرين او امور نسبتان وهيئتان متصورتان واقعتان اولا
فاورد والدال على احدى النسبتين واريد به النسبة الاخرى كما ان بين الربيع والانبات
بتصور النسبة الفاعلية والنسبة الظرفية فاذا ذكر الهيئة الدالة على النسبة الفاعلية
بينهما واريد به النسبة الظرفية بينهما يكون صحيحا ولا يحتاج الى طرف آخر ولا الى دال
آخر لطرفى النسبة واما فى المثال المشهور من انى اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فيشكل
لان هيئة تردد الخاطر ليست مما يقوم بالارجل والتقديم والتأخير فتأمل ولا تسرع
فى الحكم بالرد والقبول واما ما ذكره بعض العصاميين فلانه كيف يجوز ان يكون المقصود
من المجموع غير مجموع مقاصد الاجزاء بعد تسليم ان معنى المجموع مجموع معانى الاجزاء فيلزم ان
يكون المستعمل فيه للمجموع مجموع ما يستعمل فيه الاجزاء وكذا ما يقصد من المجموع مجموع ما
يقصد من الاجزاء وايضا اذا سلم ان معنى المجموع مجموع معانى الاجزاء وكذا المستعمل فيه
فكون المقصود من المجموع مجموع مقاصد الاجزاء لا يجعله مجازا اذ لم يكن القصد لمستعمل له واذا غير صحيح
كان القصد لمستعمل له فلم يكن مجموع ما يستعمل فيه المجموع مجموع ما يستعمل فيه الاجزاء
ولا معنى المجموع مجموع معانى الاجزاء والحاصل انه يكون حكم المجموع مجموع احكام الاجزاء

في المركبات

في المركبات الاعتبارية وكيف يتخلص المعنى من كلام بقصد من اجزائه معانيها ويقصد
من المجموع غير مجموع هذه المقاصد فيختلف المقصد بين المجموع والاجزاء او فتأمل فى المقام حتى
يأتيك اليقين فانك ان ترى اقدم رجلا واخر اخرى وانما اطنبنا الكلام فى هذا المقام
نقلا لانه بعد ما نقلنا كون الهيئة لفظا كما هو مذكور فى شرح الشرح والشرح ارسل الى
بعض ممن انتسب الى ذلك البعض الصدر الفاضل صينه ووالاه مكتوبا فيه ان بعض
العصاميين صرح فى الرسالة الجندية بان الهيئة ليست بلفظ وما كانت الرسالة المذكورة
حاضرة عندى فارسلت ما فى شرح الشرح والشرح ثم لما وجدت الرسالة وجدت نقله
على خلاف ما فيها كما ترى فاظهرته ثم اعلم ان بعضا من العلماء المترجمين الحاضرين فى المجلس
نقل كلام الاستاد مترجما كما هو المنقول فى كلام صدر الافاضل ثم قال در جواب بعضى
ديكران اشراف علما كفتند معبر ابزلك عن ذلك الصدر الفاضل فى الجواب هو ما نقلنا ثم
قال ونيز از جانب بعضى اشراف ميتوان كفت كه اكر اين استعاره باعتبار مجموع اجزاء
فعل كه دال بالمطابقة است بر معنى فعلى باشد آن معلوم شد كه معنى مطابقى فعل غير مستقل
است وقابل تشبيه نيست بنا بر ضرورت تشبيه را در مصدر اعتبار كرده اند ودر
مشتق بتبعيت لازم آورده اند اكر انرا قبول كنند چه حاجت در استعاره فعل
بمصدر رفتن وتبعية ساختن استعاره اكر كسى كويد كه استعاره در مجموع باشد وتشبيه
در جزء كويم هيچ جزء معنى فعل مستقل نيست مثل معنى مطابقى چه اكر جزء خود نسبت
است وجزء ديكر حدث منسوب وجزء ديكر زمان من حيث انه ظرف لنسبة الحدث
الى الفاعل پس تشبيه در زمان جزء معنى فعل مقصد نيست وآن تشبيه كه جزء
در معنى مصدر اعتبار كرده اند ور تبعه نه در معنى مصدر است كه جزء معنى باشد
بلكه در مصدر مطلق است قبل از اشتقاق فعل باز انتهى بمقال اولا بعد ما بين فى الفصح
ان مراد الاستاد انه يجوز ان يكون التشبيه بين الزمانين الماضى والمستقبل ويكون الاستعمال
بحسب الزمان الذى هو الهيئة واجاب الصدر الفاضل بناء على هذا بان الهيئة ليست
بلفظ والمجاز انما هو اللفظ كما نقل هذا المترجم ايضا واستحسنه بعد ما تقرر ان سبب ذهاب
القوم الى تبعية الاستعارة عدم استقلال المعنى المطابقى للفعل والحرف وشتهاره لم يبق احتمال
ان يذهب الاستاد الى ان التشبيه او الاستعارة يجوز ان يكون فى المعنى المطابقى فلا حاجة
الى سلب هذا الاحتمال والاستدلال عليه وثانيا ان قوله اكر كسى كويد استعارة در
مجموع باشد وتشبيه در جزء ليس على ما ينبغى لان الكلام الاستاد صريح فى ان مراده

جعل الاستعارة تبعية باعتبار جزء معناه الزماني بخلاف ما اذا جعل باعتبار جزء معناه
الحدثي فان كان مراده ما صرح به الاسناد والتعبير بهذا الوجه ليس على ما ينبغي وان كان غيره
فتكون الخبث لانه تركا للتصريح وايرادا لما لم يحتمله الكلام وبيانا للفساد وثالثا انهم لم يقولوا بان
الزمان المعتبر في مفهوم الفعل هو الزمان المقيد بل هو المطلق كما هو يفهم من قولهم باحد الازمنة
الثلثة بلا قيد آخر في تعريف الفعل والقيد يلزمه من اقتران الحدث المنسوب الى الفاعل اليه
وكذا الحدث ليس مقيدا بل يلزمه التقييد بعد النسبة فان المسند الى زيد في قولنا ضرب
زيد ليس هو الضرب المقيد بكونه لزيد ولا بكونه لاحد بل النسبة يعتبر على حدة جزء للفعل
ورابعا انه على تقدير ان يكون الزمان مقيدا وكذا الحدث لا فرق بينهما في عدم صحة التشبيه باعتبارهما
في انفسهما وصحته باعتبار مطلقهما خارجا واخلاقا اعلم انه يبقى الكلام في انه بعد
ما كانت الهيئة لفظا موضوعا ولا شيء انه مفرد فيكون لفظا موضوعا مفردا فيكون كلمة
فيجب ان يدخل تحت قسم من اقسام الكلمة من الاسم والفعل والحرف او يكون قسما آخر برأسه
منها وكل منها لا يخلو عن خلل كي يظهر الآن يقال الكلمة هي اللفظ المستقل في التلفظ اي ما يتلفظ
لا بتبعية الغير وليس بهذا قيد الا يفهم من العبارة او يقال لعله اسم لاستقلال معناه وعدم مقارنته
باحد الازمنة الثلثة لانه نفس الزمان والشيء لا تقارن نفسه لكنهم لم يوردوه من افراد الاسم
لانه ليس له حكم مما يتعلق به الغرض الباعث للبحث في النحو من الاعراب والبناء والبحث
الثاني قال صدر الافاضل ثم انه قال ذلك البعض من الافاضل كما ان استعارة الافعال
بتبعية المصادر والعلاقة التي هي التشبيه معتبرة اصالة بين المصدرين وتبعا بين الفعلين
كذلك المجاز المرسل مثلا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة مجاز عن اذا اردتم القيام ولا شك
ان العلاقة التي هي السببية في الحقيقة بين الارادة والقيام فالمجاز اصالة في المصدر
وتبعية في الفعل والقوم لم يتعرضوا لهذا قلت القول بالاستعارة التبعية في الافعال الضرورة
ان معنى الفعل من حيث انه الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية
فهذا المعنى هو الذي اضطرهم بالحكم بكون الاستعارة المبنية على التشبيه فيها بتبعية المصادر
وليس في المجاز المرسل هذه الضرورة حتى يعدلوا فيها عن الاصل ويحكموا بكون المجاز فيها
تبعا فقال ذلك الفاضل كما ان معنى الفعل لا يتصف بكونه مشبها ومشبها به لا يتصف
بكونه سببا ومسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين في اتصاف الفعل بها بتبعية المصدر
فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية في الاستعارة متحققة في المجاز المرسل ايضا فقلت
في مقابلته فرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فان العلاقة في الاستعارة ملحوظة

حين

حين الاطلاق فانهم صرحوا بان اسم المشبه به لم يطلق على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس
المشبه به فاذا قلت جاءني اسد فقد دللت على كون زيد مشابها للاسد بخلاف المجاز
المرسل فان السببية فيه باعتبار الانتقال ولكن ليس ملحوظا حين الاستعمال ليس
مفادا من العبارة فلا ضرورة في التبعية في المجاز المرسل فهذه النكتة الجليلة الدقيقة فارقة
بينهما قلنا اصل اتى معي بعبارته يقال وبالله التوفيق اما اولا فكيف تنقل احد ان علاقة
الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق دون علاقة المجاز المرسل فان العلاقة المصححة للاستعمال
في نظر المتكلم سواء كان واقعا في نفس الامر ايضا اولا مما لا بد منها في كل مجاز غايته انه في الثاني
يكون الخطاء في اعتقاد العلاقة كالمزدمية الكاذبة باعتبار اعتقاد اللزوم حين تخفيفها
اتفاقا فان تحقق علاقتي الاستعارة والمجاز المرسل معا كما في نطقت الحال فالمدار على
قصد المتكلم فان نظر في استعماله الى علاقة التشبيه فاستعارة وان نظر الى العلاقة
اللزوم فمجاز مرسل كما صرحوا بل الظاهر من كلام القوم من ان هذا مدار الاستعارة على تناسي
التشبيه ان لا يلاحظ التشبيه حال الاطلاق بل قبله ولكن ليس البناء على هذا ايضا
واحتمال كونه مراد ذلك الصدر الفاضل ان التشبيه مقصود الكلام ومفاده ومراد
منه وعلاقة المجاز المرسل ليس كذلك فان المراد منه افادة حكم آخر غايته انه لما عبر عن
المعنى المراد بلفظ معنى آخر بينه وبين المعنى المراد علاقة التشبيه مثلا افيد ضمنا السببية
وليست مدلول الكلام بخلاف التشبيه فانه مدلول ومفاد كما هو ظاهر قوله فاذا قلت
جاءني اسد فقد دللت على كون زيد مثلا مشابها للاسد مجر باطل قطعا فلا يحمل عليه فظاهر
انه لما تحقق علاقة في نفس الامر ولم يقصد حين الاستعمال لا يكون شيئا من المجاز
بل يكون غلطا واما ثانيا فلان العلاقة المصححة للاطلاق لو لم يعتبر حين الاستعمال ففي اي
وقت يعتبر ولما ذا يعتبر والمصدر لم يستعمل قبله اصلا ولم يلاحظ فليس المدار على الملاحظة
السابقة بل يتبادر حين الاستعمال لضرورة الاستعمال واما ثالثا فلانه اذا كانت العلاقة
بين المبدئين بدون ملحوظية استعمال لفظ احدهما في الآخر ثم اشتقاق الفعل منه بعد
كافية في استعمال مشتق ذلك المبداء في مشتق الآخر ومصححة له فلا شك ان اعتبار المجاز
في المبداء اولا ثم اشتقاق الفعل منه بعد بحيث يسري التجوز الذي في المبداء فيه بلا
تعمد ولا تعمل من المتكلم يكون اولى منه لما سبق من ان اولى الوجوه المحتملة الصالحة
للاعتبار في الاستعارة التبعية هو ان تعريف تعتبر التشبيه والاستعارة في المبداء

ثم يشتق الفعل منه لئلا يحتاج الى ملاحظة حكم جديد على المشتق بالنسبة الى المبداء
لتصحيح المجاز في المشتق بسبب العلاقة التي في المبداء مناف لعدم الاستقلال ايضا وقد
كان مهو وباعنه بل لعل الوجه التام هو هذا فيجب ان يعتبر في المجاز المرسل ايضا كذلك لذلك
فينحصر في التبعي كالاستعارة ولو لم يكن واجبا ولا اولى فهو ايضا وجه صحيح مثله فلم يعتبر مثله
فلم لم يعتبره وكذا اعتبار علاقة المجاز حين الاستعمال يصح على اي وجه كان ولا مانع منه والمسلم
ان المجاز المرسل علاقة ملحوظة قبله في الفعل والحرف مثلا لان هذا القسم من العلاقة لا يمكن
ان يلاحظ حين الاستعمال كيف والمجاز المرسل في غير المشتقات لا شك ان علاقته
ملحوظة قبله ولا فرق وكذا الكلام في علاقة التشبيه فتامل اما رابعا فلانه يصح مثل
هذه الوجوه في ملاحظة النسبة بل مثل الوجه المعتبر في مبداء المجاز المرسل اما ما كان
فاما ان يقال انها استعارة تبعية ايضا فلم لا يقال بهما بالتبعية او اصلية ما ره غير تبعية
فيوجد قسم اخر في الافعال ولا يعتبر فيها اصلا فيلزم الترجيح بلا مرجح والحاصل انه لا فرق
بين ملاحظة علاقة التشبيه وبين ملاحظة علاقة السببية في جواز استعمال المبداء
في المبداء اولا بعد ملاحظة العلاقتين اي وقت كان سابقا ولاحقا ثم اشتقاق
الفعل منه وبين اعتبار الاشتقاق اولا ثم استعمال المشتق في المشتق وكذا لا فرق
بينهما في جواز اعتبارهما سابقا ولاحقا فما صح في احدهما يصح في الاخر فتخصيص
احدهما ترجيح بلا مرجح وكذا في تسمية احد الاعتبارين باحد الاسمين من التبعية والاصالة
ترجيح بلا مرجح واعلم ان حاصل الجواب الاول والثاني عدم قبول الفرق بين الاستعارة
والمجاز المرسل في اعتبار العلاقة حال كون الاطلاق او قبله وحاصل الثالث والرابع
ان الفرق المذكور لا يفيد في عدم اعتبار التبعية في المجاز المرسل وتفصيله ان الاحتمالات
المتصورة بحسب ملاحظة العلاقة حين الاطلاق او قبله اربعة في بادي الرائي
احدها ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فقط لا قبله وعلاقة المجاز ملحوظة
قبل الاطلاق فقط وثانيها ان علاقة الاستعارة ملحوظة حين الاطلاق فقط كما في
الاحتمال الاول وعلاقة المجاز المرسل ليس منحصرا بحال الاطلاق فيعم وثالثها عكسه
بان يكون ملحوظية علاقة المجاز منحصرة في القبل وملحوظية علاقة الاستعارة لا يكون
منحصرا بحال الاطلاق بل يعم ويصح بحسب الوقتين ورابعها ان لا حصر ولا اختصاص
في شيء منهما وفي هذا الاخير لا اختلاف بحسب المعنى ولا فرق في الحقيقة فيكون خارجا

عما نحن فيه وعلى الاول يرد انه اذا لوحظت العلاقة بين المبدائين في المجاز المرسل
ثم اعتبر استعمال لفظ في الاخر ثم اشتقاق الفعل مثلا منه يكون الفعل مجازا تابعا في
المجازية لمجازية المبداء فيكون تبعية مثل الاستعارة التبعية والقول بكونه استعارة
غير معقول لكون علاقته غير تشبيه ولا اعتبار العلاقة قبل الاطلاق والقول بكونه قسما
اخر من المجاز لا مجازا مرسلا ولا استعارة فيه الاعتراف بقصور البيان والفهم والتقسيم والتمثيل
بعدم اعتبارها ايضا مع انه وجها صحيحا لا يكون جوابا على من يسأل عن وجه عدم اعتبارها
مع صحتها بل مع اولويتها بل مع انحصار التمامية فيها يعني يرجع السائل الاول ويسأل
عن وجه عدم اعتبارها وكذا يرد انه اذا اعتبرت العلاقة الغير التشبيهية حين الاطلاق
او قبله واستعمل المشتق في المشتق بعد ملاحظة استعمال المبداء في المبداء يجب ان لا يكون
استعارة تبعية لكون العلاقة غير التشبيه ولا مجازا مرسلا لاعتبار استعمال المبداء في
المبداء اولا ولاعتبار العلاقة حين الاطلاق في صورة وهذا حاصل الايراد الثالث
والمسلم ان علاقة المجاز المرسل في المشتقات والحروف ملحوظة قبل الاستعمال لان هذا القسم
من العلاقة لا يمكن ان يلاحظ حين اطلاق ما هي علاقة له غايته انه لا يكون مجازا مرسلا على ما اعتبره
وكذا يرد انه اذا اعتبر علاقة التشبيه بين المبدائين قبل الاستعمال في المشتق ثم استعمل المشتق
في المشتق بتلك العلاقة فيخالف الاستعارة التبعية المشهورة من وجهين في عدم التوجه
في المبداء اولا وفي سبق ملاحظة العلاقة على الاستعمال ان لم يصح فلم لا يصح وقد صح مثل هذا
في العلاقة التي كانت غير تشبيه وان صح ففي اي قسم هو من اقسام المجاز وكذا اذا شبه في
السابع المبداء بالمبداء ثم قدر استعمال المبداء في المبداء ثم اعتبر ثم اشتقاق الفعل منه
بحسب المعنى المجازي فانه لا يكون استعارة تبعية بملاحظة العلاقة سابقا ولا مجازا
مرسلا لكون العلاقة تشبيها ولا اعتبار الاشتقاق بعد استعمال المبداء في المبداء فانه على
ما ذكره يكون المعتبر في كل من المجاز المرسل في المشتقات والحروف والاستعارة التبعية ثلثة امور
اما في المجاز المرسل فالاول ان لا يكون العلاقة تشبيها والثاني ان لا يكون اعتبارها حين
الاطلاق بل سابقا والثالث ان لا يعتبر استعمال المبداء في المبداء اولا واما في الاستعارة
التبعية فالاول ان يكون العلاقة هي التشبيه والثاني ان يكون ملحوظة حين الاطلاق
والثالث ان يستعمل المبداء في المبداء اولا ثم يشتق المشتق منه فالاحتمالات المتصورة
بحسب اختلاف الشروط وانضمامات بعضها مع بعض سكر وتصرح بهذا على ما ذكره باعتبار

بعض الشروط وقس عليه حال الاحتمالين الباقيين وآما خامسا فلان هذا الفرق لو تم
وكان له مجال ذا تاثير في عدم اعتبار التبعية في المجاز المرسل لا يتم ورود كلام الاستاد لان هذا
الفرق ليس مما اعتبره القوم وكان كلام الاستاد لان هذا على ما اعتبره القوم و فيما ذكره
صدر الافاضل رجوع عما كان عليه اولا يعتبر الدليل المذكور اولا ايض حيث قال اولا فى
جواب الاستاد كما ان القول بالاستعارة التبعية فى الافعال لضرورة ان معنى الفعل
من حيث انه الفعل لا يتصف بكونه مشبها و مشبها به لكونه غير مستقل بالمفهومية فكلام
الاستاد فى مقابلة هذا الكلام بانه سببا و مسببا مثلا فلا فرق بين العلاقتين فى
اتصاف الفعل بهما بتبعية المصدر فالضرورة الداعية لهم الى القول بالتبعية متحققة
فى المجاز المرسل ايض كلام حق لا يدفعه الفرق الذى ذكره لان مداره كلامه كان على الفرق
المذكور اولا المقرر بينهم و هو الفرق بين العلاقتين ولهذا قال فلا فرق بين العلاقتين
فالفرق الذى ذكره الصدر الفاضل ثانيا ليس هو الفرق الاول الذى تصدى نفيه
ايض فى محل الفرق و بنى الفرق عليه فيكون له رجوع عما فى محل الايراد و تشبثا بطريق آخر
من الفرق غير ما تصدى نفيه اولا و غير ما اعتبره القوم ايض فانه لم ينقل احد من القوم بانهم
يفرقون بين الاستعارة والمجاز المرسل بكون العلاقة ملحوظة حين الاستعمال
او قبله وكان الكلام على ما اعتبره القوم وكان الواجب
ان يجب بحفظ ما اعتبره القوم و تصدى
نفيه اولا ايضا لكون الايراد عليه
تم

١٠٧٧

١٧٨

من تحريرات المرحوم السيد القاسم كتبت من خطه نقل من قال في خطه

سئل استاذنا المرحوم عن قوله تعالى في سورة البقرة واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد الى قوله تعالى اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير كيف يطابق فيه الجواب السؤال لانهم ذكروا انهم لا يصبرون على طعام واحد وسالوا ان يعطوا هذه الامور المذكورة في الاية فحاصل سؤالهم اعطونا زيادة على ما عندنا هذه المذكورات فكيف يقال في جوابهم اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير فانهم لم يطلبوا ان يعطوا هذه المذكورات بدل ما عندهم بل زيادة عليه فاجاب بجوابين احدهما ان عبارة سؤالهم تحتمل معنيين احدهما ان مطلوبهم ان يعطوا هذه المذكورات زيادة على ما عندهم والثاني ان يعطوا هذه المذكورات ويقتصرون عليها ولا يطلبون شيئا آخر فلعل السيد موسى علم ان مرادهم المعنى الثاني الذى يلزم عليه استبدال الذى هو ادنى بالذى هو خير فاجابهم بما ذكر وثانيهما انه علم انهم لا يعطون الا احد الامرين ما عندهم والمذكور في الاية ولا يجمع لهم بينهما ولا شك انه اذا كان لا يجمع لهم بين الامرين كان سؤالهم ما في الاية مستلزما للاستبدال الذى هو ادنى بالذى هو خير فاجابهم بما ذكر والله تعالى اعلم

استشكل استاذنا المذكور لام الطبيعة بانه اريد بها اى الطبيعة الماهية لا بشرط لزم ان تكون لام العهد الذهني والخارجي والاستغراق لام الطبيعة ولزم اطلاق القضية الطبيعية على مثل زيد قائم وذلك كله باطل فانهم كلا من المذكورات مقابل للام الطبيعة والقضية المذكورة مقابلة للطبيعة وان اريد بها الماهية بشرط لا اى بشرط عدم الفرد ووجودها في ضمنه خالف قولهم ان الطبيعة الماهية من حيث هي هي اللابشرط وان نحو قولهم الرجل خير من المراة ليس الحكم فيه الا على الماهية وان اريد بها غير الامرين فلينبين فانه لا يعرف هناك معنى ثالث والله تعالى اعلم

قول المفسرين سبب نزول هذه الآية كذا قال الاستاذ ليس معناه ان كذا علة حقيقية للنزول لان ذلك لا يمكن الاطلاع عليه لانه يتوقف على الاطلاع على ارادته تعالى وهو لا يمكن الاطلاع عليها بل معناه ان تلك الآية نزلت بعد ذلك الامر وحينئذ فيجوز ان يكون سبب النزول امورا كثيرة بان يكون النزول بعد جميع ذلك الامور ولا يكون تناف بين ذكر بعضهم ان سبب النزول شيء وبعضهم ان سببه شيء آخر وهكذا والله تعالى اعلم

ذكر النسفي في تفسيره ان قوله تعالى ناقة الله وسقياها اغراء ولا شك في اشكاله بحسب الظاهر بل الصادق عليه انما هو التحذير وهو الذى يذكره غالب المفسرين قال استاذنا فكلام النسفي على المسامحة والمراد الاغراء على ترك الناقة وسقياها قال والاغراء على الشيء اعم من ان يكون على فعله وتركه والله تعالى اعلم

ذكر استاذنا السيد الشريف عيسى الصفوى في تفسير قوله تعالى لا يموت فيها ولا يحيى بعد ان قرر ان المعنى لا يموت فيها فيستريح ولا يحيى حياة تنفعه عن خط السيد معين الدين انه قال ان قلت فما وجه المؤمن الذى يدخل النار فيموت فيها كما في صحيح مسلم وغيره مرفوعا وهل الموت حقيقي او هو شيء فيه خلاف انتهى ثم نبه في درسه على ان المراد

انه

انه يموت فيما بعد تعذيبه الذى يستحقه لا ابتداء الا ان من العصاة من يعذب قطعا فلا يتاتى الموت ابتداء من غير تعذيب وعلى ان مكثه فيها بعد الموت مع انه لا تعذيب ولا ايلام لحكمة يعلمها الله تعالى والله تعالى اعلم

مكتوبة في كتاب الاستاذ ظنها بخطه اعلم ان السمع يطلق على اربعة معان احدها سمع ادراك ومتعلقه الاصوات ومنه قد سمع الله قول التى تجادلك في زوجها ومنه لقد سمع الله قول الذين قالوا وهذا يتعدى بنفسه الثاني سمع فهم وعقل ومتعلقه المعاني ومنه لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وهو يتعدى ايضا بنفسه الثالث سمع اجابة واعطاء ما سئل ومنه سمع الله لمن حمده ومنه الدعاء المأثور اللهم اسمع اى اجب واعط ما سالتك وهو يتعدى باللام لتضمنه معنى استجاب له ولا حذف والرابع سمع قبول وانقياد ومنه سماعون للكذب ومنه سماعون لهم على اصح التفسيرين فقيل معناه عيون وجواسيس وهذه الاية في المنافقين وهم كانوا مختلطين بالصحابة فلم يكونوا يحتاجون الى عيون وجواسيس وهو يتعدى باللام تارة وبمن اخرى بحسب المعنى ما اذا كان السياق يقتضي القبول عدى بمن واذا كان يقتضي الانقياد عدى باللام والله تعالى اعلم

اعلم ان لام العاقبة انما هو موقعها ومورده لمن يجهل عاقبة الفعل نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا او يعجز عن رد ما يخوله وليموت في بنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب فمن هو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير فلا لام صيرورة في افعاله وتامل قول الله سبحانه من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقال الله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وفي الحديث كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق وتاويل تلك الصرايح باب من المعنى فتح باب ان يقال ظواهر كلام الله الحادث في الغير فانت ان كنت مؤمنا بالخيار حينئذ والله تعالى اعلم

في القاموس وشتى للمراة اى بانت جهالة او لحن والصواب شتيتة انتهى وناقشه استاذنا السيد الشريف عيسى الصفوى بانه ينبغى ان لا يقيد بالمراة لانه قد لا يكون منها وبانه يحتمل ان الاصل شتيتة فحذف بعض حروف الكلمة قال والنظائر والله تعالى اعلم

في القاموس والنموذج بفتح النون مثال الشيء معرب والانموذج لحن انتهى والفقهاء تعبر بالانموذج فيلزم ان يكون هذا التعبير لحنا قلت وهل والله تعالى اعلم

ذكروا ان التبشير في قوله تعالى في سورة والليل اذا يغشى فسنيسره لليسرى للتلطيف قال استاذنا المذكور اعلاه ومرادهم بالترقيق ترقيق الكلام بمعنى ان لا يكون نصا في المقصود بل يكون محتملا لغير المقصود فهو كالشيء الرقيق الذى يمكن تغييره ويسهل ويقابله الكثيف بمعنى ان يكون نصا في المقصود لانه لا يمكن تغييره وتبديله وهو كالشيء الكثيف الذى لا يمكن فيه ذلك فالمقصود هاهنا ان التيسير حاصل في الحال لكن اثباته بالآلة

على الاستقبال والتاخير لتلطيف الكلام وترقيقه باحتمال ان لا يكون التعبير حاصلا في الحال لنكاة يقتضي ذلك والله تعالى اعلم

المسائل المنسوبة للاستاذ

قال ابن الحاجب كغيره في كافيته في بحث ما لا ينصرف او كانا اي الالف واللام فانتفاء فعلانة وقيل وجود فعلى ومن ثمة اختلف في رحمن دون سكران وندمان انتهى اي لم يختلف في منع صرف سكران لوجود الشرط المذهبين لان مؤنثه سكرى لا سكرانة يشكل عليه ما صرح به في القاموس من ان مؤنث سكران سكرة وسكرى وسكرانة ومؤنث عطشان عطشى وعطشانة لكن كتب استاذنا المذكور اعلاه على هامش القاموس في الموضعين ما حاصله ان نجم الائمة الشيخ الرضي صرح ويوافقه كلام النحاة بان كل وصف على فعلان له فعلى لا يجيء منه فعلانة الا في لغة بني اسد فانهم يقولون سكرانة قال وحينئذ فكلام القاموس على لغة بعض الضعيفة الغير المشهورة مع ان كلامه ظاهر في خلاف ذلك وكان ينبغي ان ينبه عليه كما فعل في بقية المواضع حيث ينبه على انه لغة قليلة قال فلا تغفل وتامل والله اعلم

المراد بالاستاد المذكور السيد عيسى الصفوي رحمه الله تعالى

من تحريرات المرحوم السيد عيسى الصفوي رحمه الله تعالى

اعلم انه اذا كان المقسم عليه منفيا فان العرب تؤكد نفيه بتقدير القسم بالنفي من وقوع القسم بين لتعيين تاكيد الانتفاء ومن نبه على ذلك ابن مالك وغيره من النحويين وهو مما خفي على كثير من اهل التفسير والاعراب حتى حكموا بزيادة لا في مثل ذلك فمنه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الاية اراد بناء الكلام على النفي اول وهلة فصدر الجملة باداة النفي غير فاصلة لنفي القسم بل مؤكدة النفي المقسم عليه وا حالة اقسم على ظاهره من ادعى اللبس ومن ذلك فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون انه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر تامل اقسام القران المصدرة بذلك تجد في الكلام نفيا مقسما عليه اما مصرحا به واما مقدرا دخلت عليه اداة النفي تنبيها للسامع عليه فتامل لا اقسم بيوم القيمة كيف اقرن القسم باداة النفي لما تضمن نفي صحة حسبان الانسان ان الله لا يجمع عظامه وكذلك قوله الخنس الجوار الكنس انه لقول رسول كريم هو متضمن لنفي ما قال الكفار انه قول كذاب او ساحر او مجنون ولهذا قال وما صاحبكم بمجنون ومنه فلا اقسم بمواقع النجوم اي ليس الامر كما قال المشركون في القران ولكنه قران كريم في كتاب مكنون وكذلك قوله فلا اقسم برب المشارق والمغارب انا لقادرون على ان نبدل خيرا منهم ومن النفي المقدر قول عبد الله ابن رواحة فلا وابي لنا فيها جميعا ولو كانت بها عرب وروم اي لا نتركها ولا ندعها وقال بعض الطائيين اخلاي لا تنسوا مواثيق بيننا فاني ولا الله ما زلت ذاكرا ومنه قول الصديق رضي الله عنه لاها الله لا نعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه والله تعالى اعلم

قوله تعالى والتين ثم رددناه اسفل سافلين بناء على ان المراد الى النار فيكون اسفل سافلين عبارة عن النار فيه اشكالان على العربية احدهما انه تقرر في العربية كما في كتب ابن هشام كابن مالك وغيره ان افعل التفضيل اذا اضيف لنكرة وجب مطابقة المضاف اليه للموصوف افعل التفضيل وهو اسفل النار وهو مفرد والمضاف اليه سافلين جمع وثانيهما ان اسفل اما عبارة عن الدركة الاخيرة من النار فيكون قوله سافلين عبارة عن بقية الدركات اي ما عدا الاولى كما قال الاستاد حتى يصدق وصف السافلية وهذا ما قاله جماعة من المفسرين وحملوا عليه قول مجاهد وان كان ظاهره ان المراد بالاسفل جميع النار واما عبارة من جملة النار ويكون قوله سافلين عبارة عن المراتب السافلة المعدة على النار كعذاب القبر وهول الموقف وغير ذلك وعلى التقديرين فعند الطلوع قوله سافلين الذي هو جمع صحيح وهو موضوع للعقلاء غير العاقل والجواب عن الاول انا نقدر الموصوف جمعا في المعنى وهو اجزاء الدركة الاخيرة فالتقدير رددناه الى اماكن هي اسفل سافلين وهي اي تلك الاماكن مجموع الدركة الاخيرة وعن الثاني اما بانه يجوز تنزيل غير العاقل منزلة العاقل كما في قوله تعالى اتينا طائعين فيكون استعارة بان شبه غير العاقل بالعاقل فاستعار له اسمه واما انه تشبيه بحذف الاداة اي كالسافلين فعلى هذا يكون جمع المذكر الصحيح مستعملا في حقيقته واما انه من الشواذ كسنين وارضين ونحوهما واما بغير ذلك فليتامل ولا ينبغي ان يجاب بناء على ان المراد بالاسفل الدركة الاخيرة لا مجموع النار بان السافلين عبارة عن اهل النار وهم بقية الدركات ولا شك ان الدركة الاخيرة اسفل من اهل بقية الدركات لان افعل التفضيل اذا قصد به التفضيل على المضاف اليه وجب ان يكون بعضا من المضاف اليه والدركة الاخيرة ليست بعضا من السافلين بهذا المعنى لا يعم ذو واسفل عقلا لان الصيغة موضوعة للعقلاء والدركة ليست بعض ذوي السفل العقلاء لانتفاء العقل عنها والله تعالى اعلم وفي هذا فوائد مهمة

ان افعل التفضيل اذا اضيف لنكرة وجب مطابقة المضاف اليه

انظر ما تقرر في قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به من الرضي عند المجرور وكذا حاشية السعد على الكشاف

المراد بالاستاد السيد عيسى الصفوي رحمه الله تعالى

قال المرحوم السيد محمد البخاري الشهير بساداتي الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد واله وصحبه اجمعين اما بعد قال الامام ابو عمرو بن الحاجب في مقدمته الكافية في بحث الحال لا بد في الماضي المثبت من قد ظاهرة او مقدرة لتقريب زمان الماضي الى قوله حتى تقربه الى مقارنة تحصيل الكلام وتوضيح المرام في هذا المقام ان الجملة الفعلية التي يكون الفعل فيها ماضيا مثبتا اذا وقعت حالا يصح في ذلك التركيب جملتان فعليتان ماضويتان الاولى العاملة في ذي الحال والثانية الحال بنفسها فالجملة الثانية الواقعة حالا ماضوية اي متقدمة على زمان الفعل الصادر من ذي الحال متقدم على زمان التكلم والواقع عليه كما هو المتبادر وزمان الفعل الذي هو زمان العامل متقدم على زمان التكلم مثلا ركوب كما في قولك جاء زيد وقد ركب غلامه متقدم على زمان مجيء زيد ومجيء زيد متقدم على زمان تكلم المتكلم بهذا المثال

فلا بد ح من دخول لفظة قد على الماضي المثبت الواقع حالا لتقربه الى زمان الفعل اى العامل تجوزا او عرض
عليه بمنع تبادر كون مضى الحال بالنسبة الى زمان العامل اى بالنسبة الى زمان صدور الفعل
او وقوعه فلا يكون ركوب الغلام متقدما على مجئ زيد بل هو ماض بالنسبة الى زمان التكلم والجملة
الفعلية الاولى كذلك تقدمها انما هو بالنسبة الى زمان التكلم اذا دخلت قد على الفعل
الماضي لتقرب زمانه الى زمان الحال الحاصل له والاستقبال فتساوى الفعلان في الدلالة على الزمان الماضي
التي هو ماض بالنسبة الى زمان التكلم واجيب عنه بمنع ما ذكر لشهادة ما ذكر في بعض الامثلة كما في
قولنا يوم القيمة يدخل المؤمن الجنة وهو مسرور اذ لا يمكن ان يكون مضى الحال فيه بالنسبة الى زمان
التكلم اذ يوم القيمة ليس ماضيا بالنسبة الى زمان التكلم بل بالنسبة الى زمان صدور الدخول
من المؤمن الذي هو عبارة عن زمان العامل تمت الرسالة المباركة بحمد الله تعالى
وعونه وحسن توفيقه وصلى الله تعالى على سيدنا
محمد وآله وصحبه وسلم
م

من فوائد عيسى الصفوي رحمه الله تعالى

استشكل العصام ما ذكره البيضاوي كغيره من ان قوله تعالى في سورة والليل اذا يغشى يتزكى بدل من قوله
يؤتي ماله حاصله على ما قرره استادنا الشريف عيسى الصفوي ان البدل تابع والتابع يكون له اعراب
باعراب سابقه ويتزكى هاهنا ليس معربا باعراب يؤتي لان سبب الاعراب متوفر فيه مع قطع النظر عن
التبعية وهو تجرده عن الناصب والجازم فرفعه لتجرده عن الناصب والجازم لا لكونه تابعا لغيره فكيف يكون
بدلا مع انتفاء التبعية لانتفاء الاعراب باعراب سابقه واجاب الاستاد بان المراد بقولهم كل معرب
باعراب سابقه كل معرب لو لم يكن معربا بمقتضى الاعراب غير التبعية باعراب سابقه لو كان سابقه معربا
ويلزم على هذا الجواب ان لا يمكن ان يكون مضارع مرفوع بتبعية على البدلية او العطف او غيرهما
لمضارع مرفوع فالمراد الاستاد ويمكن ان يقال لا مانع من كون المضارع عند التبعية مرفوعا بالتبعية
وان كان فيه مقتضى آخر للرفع وهو التجرد عن الناصب والجازم وفيه نظر فليتأمل وليراجع وليحرر والله تعالى
اعلم هكذا ويمكن ان يجاب بان مراد البيضاوي وغيره ان البدل جملة يتزكى من جملة يؤتي ماله فلا يرد
الاشكال الا انه يبقى انه ما حال ابدال الفعل من الفعل وليس لاحد ان يقول انه لا يجوز لانهم ذكروا من
اقسام البدل بدل الفعل من الفعل والجملة من الجملة ومثلوا بالجملة الفعلية وذكر الشيخ خالد في شرح
التوضيح انه لا فرق بين بدل الفعل وحده والجملة ان الفعل يتبع ما قبله في اعرابه لفظا او تقديرا والجملة
تتبع ما قبلها محلا ان كان له محل انتهى فدل على ان مرادهم الفعل وحده الا ان يقال يستثنى منه المرفوع
فليراجع وليحرر وليسطر امثلتهم والله تعالى اعلم بحقيقة الحال

ابياتی
لنسبو صحیفه نیازمندی الشیخ عبد الفتاح الصفدی سیاح بحر و بر ملاح سفینه‌ای لکد و روم و هند که قونه و سیاحی
پابرهنه بریه فلاحی سجاده برکت عیش گلگشت باغ عالم ابد بر درویش الدرس الطلاب الصحاح کرم ابوابا بهم من حرجو در که حالنه
و مبتلا اوله و عن اصل عبالته نجاه ازار التفات جاره ساز اولا را الراحمین برحم الراحمین
لطف کن لطف که بیگانه شود حلقه بگوش
[illegible]

قال البيضاوي في سورة التنزيل ان الله يغفر الذنوب جميعا عفوا ولو بعد بعد وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر انتهى قوله
ولو بعد بعد مغني عن تقييده بالتوبة عند اهل الحق خلافا للمعتزلة وعن تقييده بالمشية خلافا لبعض المتاخرين زعما منه
ان تقييده قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بها بدلا على تقييده بها في هذه الآية وليس
كما زعم لان القيد المذكور في المقيس مفقود في المقيس عليه لان المغفرة بعد هذا القيد وبعد توبة الايمان تصير مقطوعا بها
عند اهل الحق ويدل على ما ذكرناه من عدم الحاجة الى التقييد بالمشية ما رواه البغوي في تفسيره في نقل الروايات
ما حاصله ان وحشيا ما آمن بعد نزول قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وامثاله
وما هذا الا ان الاول والثاني مطلق منهما فتأمل للعول على الكردي

قال القاضي قدس سره في تفسير قوله تعالى جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب بدل من الجنة بدل البعض لاشتمالها عليها او منصوب على المدح وقرئ
بالرفع على انه خبر محذوف وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم او علم للعدن بمعنى الاقامة كبرة ولذلك صح وصف ما اضيف بقوله التي وعد
انتهى اقول اراد انه لما شاع في الاستعمال جنة عدن احتمل ثلثة وجوه كون عدن وحده علما وكون جنة عدن علما كعبد الله وكونه نكرة في الاصل
يلزم اضافة العام مطلقا الى الاخص وهو لغو قبيح نحو انسان زيد والمحقق التفتازاني يرى ان هذه الاضافة تكون قبيحة كما في المثال المذكور وحسنة
كما في شجر الاراك ومدينة بغداد ولا فارق بينهما الا الذوق كما صرح به الليثي والقاضي ذهب الى انه علم للاقامة فيكونان متغايرين كما ذهب اليه
النحاة في نحو برة علم للبرة بمعنى الاحسان علم جنس لان الذوق غير مضبوط فاندفع المحذور بلا نزاع ولم يرجع الى الثالث وان جوزوه لا غيره واما
كون مجموعه علما فاشكال فيه لانه قطع النظر فيه عن المعنى الاضافي فارتفعت مؤنة التوجيه الا انه حذف فيه المضاف واقيم المضاف اليه مقامه بدليل
ترك المضاف اليه وتوصيفه بالمعرفة التي هي الموصول واما حسن اقامته مقامه لان المعتبر علميته في المنقول الاضافي هو الجزء الثاني حتى كانه
نقل وحده بدليل منعه من الصرف في بنات اوبر وابن داية وامتناعهم من ادخال اللام عليه في نحو ابي تراب الا ان يقارن الوضع او يكون
للمح الوصفية الاصلية وهذه القاعدة مشروحة مفصلة في كتب العربية وقد نبها صاحب الكشف حيث قال في سورة البقرة اذا كانت الاضافة الى الاعلام والكنى
التسمية بالمضاف والمضاف اليه جعلوا المضاف اليه في نحوه متقدرا علميته لان المعهود من كلامهم في هذا الباب ادخال اللام في نحو ابن داية وابي تراب ويوجبونه في نحو
فاذا اضافوا الى غيرها اجروه مجراها كابي تراب الا ترى انهم لا يجوزون ادخال اللام ولكن كان لقائل ان يقول ان التغيير لا يوجب تغيير المجموع ولا نزاع في انه
التيس وما السماء كل ذلك نظرا الى انه لا تغيير عن حاله كالعلم وان كان فانهم نظروا الى التغيير بدليل الحسن وحسن وامتناع ذلك في نحو عمر انتهى وما فهم — الى المعنى اللام نسخه
علم الا انه لولا العلمية لما امتنع ادخال اللام فانهم نظروا الى التغيير بدليل الحسن وحسن وامتناع ذلك في نحو عمر انتهى وما فهم
بعضهم من قول القاضي رحمه الله لانه المضاف اليه في العلم ان المنقول الاضافي يلزم فيه ان يكون المضاف اليه علما قبل النقل او زيد وعبد شمس
علما فان شمس نكرة ثم اعتذر بانه كل الخضر في فرد في الخارج فاشبه العلم وليت شعري كيف يعتذر عن ابي تراب ونحوه وهذا غير وارد راسا
لان المراد بالعلمية هنا علمية تقديرية اعتبارية بعد النقل كما مر جوابه ولهذا احتج اليه الفاضل المحشي بقوله يعني ان جنة عدن علم لاحدى الجنان الثمان
دون عدن والا كان اضافة جنة اليه كاضافة انسان زيد علما قبل لكن قد حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقام المجموع فيستعمل
استعمال الاعلام كما في رمضان وهكذا عدن والمعنى جنات جنة عدن فلا يتوجه النقض على كلامه بمثل عبد شمس مثلا ولا يحتاج الى الجواب
بان الشمس لانحصارها في فرد بمنزلة العلم انتهى وجنات ح بمعنى باتين لكلا يقع فيما نحن منه ثم ان سياق كلامه يوهم منه ان مراده ان جزء العلم فاقام
مقامه اعطى حكمه وعبد شمس ليس كذلك فسقط الايراد الا انه خلاف كلام القوم في هذه المسئلة فلذا رجعناه الى كلامهم حملا على الصلاح
وقد طلع الصباح   فاطفئ المصباح   سهاب الدين العدى   ناسى

قال الطيبي وههنا نكتة لا بد من اظهارها وذلك ان قصة الكهف لا محالة في قصة الغار ومشابهة لها من حيث اشتمالها على حكم مع ان ثاني اثنين روينا عن البخاري
ومسلم عن ابي بكر قال نظرت الى اقدام المشركين ونحن في الغار وهم على رؤوسنا فقلت يا رسول الله لو ان احدهم نظر الى قدميه لابصرنا فقال
يا ابا بكر ما ظنك باثنين الله ثالثهما يعني لسنا مثل كل اثنين اثنين اصطحبا لما خصصت بشرف صحبة حبيب الله والنجاة بسببها الى كنف الله كما قال
اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فالتربيع والتسديس في قصة الكهف ناظران الى التثليث في قصة الغار لكن نظرا كلا ولا فعلى هذا يجب ان يجعل
رابعهم كلبهم وسادسهم تابعين لثلثة وخمسة والضمائر الاربعة راجعة اليها لا الى المبتدأ ومن ثمة استغنى عنها بالحذف والا كان الظاهر ان يقال
هم ثلثة وكلب فلما اريد اختصاصها بحكم ثاني اثنين عدل الى ما هو عليه لينبه بالنعت الدال على تفضيله والتمييز على ان اولئك الفتية ليسوا مثل ثلثة
او خمسة او سبعة اصطحبوا الخ فانظر ايها الانصاف متجنبا عن العصبية والاعتساف هل يليق بمسلم عاقل فضلا عن المعدود في زمرة الافاضل
ان يصدر عنه مثل هذا التقابل وادعاء التلميح الذي هو اقبح من كل قبيح وكيف اجترأ على اعتبار مقابلة بين ثالثهما وبين رابعهم وسادسهم
وثامنهم بمناسبة مجرد كون الفتية في الغار ولم يلاحظ ما فيه من سوء الادب المؤدي الى الافتضاح في يوم تشخص فيه الابصار حيث يوهم بل يصرح
الى مقابلة جناب رب العالمين وخالق الخلائق اجمعين لما هو من افراد اخس انواع مخلوقاته واخس اصناف مصنوعاته جل جنابه.

جناب الحق عن امثاله وعن ان يشاركه احد او يضاهيه في ذاته وصفاته وافعاله لكن لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة عصمنا الله
تعالى عن الخطأ والخطل والسهو والزلل في كل معتقد وقول وعمل وجعلنا ممن يعظمه حق تعظيمه كما قال عليه السلام لا احصي ثناء
عليك كما اثنيت على نفسك هذا ما تيسر لي في هذا المقام   للمرحوم كمال الدين افندي في حاشية سورة الكهف

قال الطيبي طيب الله ثراه وههنا نكتة الخ اقول اشارة الى دقيقة تتعلق بالمدح من نتائج الافكار وهي انه اذا ذكرت صفة في مقام المدح والتعظيم
والافتخار ولم يكن لها اختصاص به حتى يتباهى بها فالقصد من الاوصاف في المدح فاذا صدر ذلك من البليغ فلا بد من القصد الى معنى فيها يؤول الى اختصاصها
مما يليق به المقام ويسطر اليه الحال بلطف خفي كما هنا فان كون الله تعالى ثالث اثنين ليس مخصوصا بالنبي عليه السلام والصديق رضي الله عنه
لقوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم الآية وبهذا طعنت الروافض على اهل السنة في عدها من
فضائله كما في التفسير الكبير في سورة التوبة فيراد بها اشارة معهما بالحفظ الالهي والاتصال المعنوي الذي رفعهما من حضيض
الغار وحجبهما بسرادق الحفظ الذي لا تصل اليه اقدام الافكار فما بالك باقدام الكفار ومثله ما نحن فيه فان كون طائفة
مع كلب ليس مما يختص هؤلاء حتى يمدحوا به فانه كثير حتى في رعاة الشاة فيلاحظ فيه معنى وهو ان اخس الحيوانات تعدى شرفهم وبلغ
شأنه في ملازمة كهفهم حتى التحق بهم وعد منهم وتشرف بذكر الله له معهم ولذا قال خالد بن معدان ليس في الجنة من الدواب
الا كلب اهل الكهف وناقة صالح وحمار العزير وقال بعضهم من احب اهل الخير نال من بركتهم كلب احب اهل فضل وصحبهم فذكره الله
معهم في القرآن قاله ابو عمر والزاهد في اليواقيت فالتنظير في مجرد ذكر امر عام يلوح الى امر خاص هو المقصود منه والداعي الى ذكره
وبهذا تعين كونه صفة في الآية والحديث لانها الاصل في الجمل الواقعة فهو نظيره مع قطع النظر عن الصفتين والموصوفين ولذا قال
كلا لا ولم يذكر الثمنين لانه قيل انه عطف تلقيني كما نقل عن ابن عباس قال عبد اللطيف البغدادي في قوانين البلاغة من محاسن
الكلام نوع يقال له التتبع وهو ان يتجاوز عن المذكور الى معنى من لوازمه كقول امرئ القيس نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل اراد
انها مترفة مخدومة من بنات ذوي النعيم والا فلا مدح فيه وهذا ما اشار اليه الفاضل لا ما فهمه هذا القائل فانه لا يخطر
ببال عاقل فضلا عن مثله من الافاضل فالحمد لله الذي شفانا من ضعف الشبه بطب الدلائل والنظر الصادق
من المخائل   سهاب اندى

قوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون   مائدة
جواب الشرط والجملة صفة رسلا والراجع محذوف اي رسول منهم وقيل الجواب محذوف دل عليه ذلك في الكشاف فان قلت اين جواب
الشرط فان قوله فريقا آه ناب عن الجواب لان الرسول الواحد لا يكون فريقين ولانه لا يحسن ان يقول ان اكرمت اخي اخاك اكرمت
قلت هو محذوف يدل عليه قوله فريقا آه كانه قيل كلما جاءهم رسول ناصبوه وقوله فريقا آه جواب مستانف لقائل ان يقول كيف فعلوا برسلهم انتهى
قال صاحب التقريب انما لم يحسن لان محل تاثير الشرط هو الفعل وبتقدم المفعول يبعد عن المؤثر ولانها توهم بادي الرأي بتقدم المفعول شبه المطابقة
الاسمية التي يجب فيها الفاء انتهى وفيه ان كلما لا تاثير لها لانها غير جازمة كما تراه وقال الطيبي الظاهر من السؤال برمته طلب المطابقة
ومراعاة المناسبة بين الشرط والجزاء من حيث المعنى لا التصحيح من جهة الاعراب ومن ثمة قال لا يحسن الا ترى كيف ذهب ابو البقاء والقاضي الى انه جواب
الشرط وتقرير السؤال من وجهين احدهما ان المذكور في الشرط رسول واحد لان قوله كلما جاءهم رسول بيان لقوله وارسلنا اليهم رسلا وتفصيل
لسعة الجميع اي كلما جاءهم رسول من الرسل وفي المذكور فريقان فلا مطابقة وثانيهما ان تقديم المفعول يفيد الاختصاص ولا دلالة في الشرط عليه
والواجب المطابقة ايضا انتهى وفيه ان مطابقة الجواب للشرط في الاختصاص اذا كان في احدهما ما يقتضي له عقلا ونقلا الا ترى الذوق لا يابى
اذا جاءني زيد فاياه اكرم ولذا قال المحقق في الكشف الاولى ان يعلل بان التقدم يدل على الاختصاص وهو يقتضي لحوق الفعل وانما النزاع
في تعيين المفعول افرادا او تعددا وكونه جواب الشرط يقتضي ان يكون مثله مشكوكا لم يبتغ الشرط ما يقتضي الاختصاص وانما قدر ناصبوه

دون استكبر واكما هو مصرح في البقرة تقريبا للمنفعة لان الاستكبار ليس سببا للقتل الا متوسطا المناسبة وهنالك الفاء في قوله ففريقا فصيحة بدل على المحذوف
على ما مر انتهى وما جعله اولى توهم وخيال فانه يكفي فيه كون الفعل محققا على تقدير وجود الشرط وليس بلازم ان يكون التقديم للحصر لجواز كونه لمراعاة الفواصل
ونحو ذلك ثم اعلم انه قال في التسهيل وشرحه ان سيبويه والكسائي اجازا تقديم المنصوب بالجواب عليه مع بقاء جزمه وانشد الكسائي ولنحو ايام
ثمن يصطبر لها ويعرف لها ايامها الخير يعقب تقديره يعقب الخير ومنع ذلك الفراء مع بقاء الجزم بل يجب الرفع ويكون على التقديم وان جيز او على اضمار
الفاء ثم تاول البيت بان الخير صفة للايام كانه قال ايامها الصالحة واختار ابن مالك في بعض كتبه مذهب الفراء اذا عرفت هذا فقد قال بعض المتاخرين
العجب من القاضي انه بعد ما رأى ما في الكشاف من البيان الواضح لعدم صحة القول المذكور كيف حكم بانه جواب وتوارد منه بعض ارباب الحواشي وزاد ما نقل آخرا وهو
انه كلما جاءهم رسول وقع احد الامرين لا كلاهما فالواجب او مكان الواو انتهى وانا اقول الذي جنح اليه القاضي ومن تابعه انه جواب بحسب العربية
لانه متفرع على الجواب ومسبب عنه ومثله يجعل جوابا ويقام مقامه كثيرا كما اشار اليه الطيبي وبه اندفع ما ذكر وصح العطف بالواو وكما وقع عليه في سورة البقرة
في قوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون مع ان ما ذكره النحاة في الشرط الصحيح بل الجازم كما مر واما كلما
فمفهوم بعض كلامهم يدل على الجواز لانهم حصروا ما يجب فيه تقديم المفعول على العامل ولم يذكر هذا فيه احد كما نص عليه السفاقسي ولعل هذا وجه لقول العلامة الحمصي
واما قول ابي حيان ان الرسول جنس لحسن تقسيمه الى فريقين فخطأ ومغالطة وكذا ما قيل انه جعل تقتل كل واحد كتقتل فريق نحو قولك قتل الناس جميعا
وكذا قوله ان وجوب الفاء لا يوجد في كتب النحو واما قول ابي حيان ان كلما ليست بشرط بل مصدرية لاضافتها الى المصدر المسبوك من ما المصدرية
الظرفية على انها لا تجزم بها فليس بشيء لان القوم سموها شرطا لاقتضائها جوابا وليس كل شرط يعمل جزما ثم ان الجمهور ذهبوا الى ان الجملة الشرطية صفة رسلا
واعترض عليهم بانه لا يناسب هذا المقام لان الجمل الخبرية اذا جعلت صفة او صلة ينسخ ما فيها من الحكم ويجعل عنوانا للموصوف ومبينة له ولذا وجب
ان يكون معلومة الانتساب له وههنا كانت قبل العلم بها اخبار وبعده صفات ولا ريب ان ما سيق له النظم انما هو بيان انهم جعلوا كل
من جاءهم من الرسل عرضة للقتل والتكذيب حسبما يفيده جعله استينافا على ابلغ وجه وآكده لا بيان انه ارسل اليهم رسلا موصوفين بذلك
وهذا خيال لا طائل تحته فان قوله ولقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وارسلنا اليهم رسلا مسوق لبيان جناياتهم والنعي عليهم بذلك
كما اعترف به هذا القائل وهو لا يفيده الا بالنظر الى الصفة التي هي المقصودة بالافادة كما في سائر القيود فانها محل الافادة ومطمح النظر
واما كونها معلومة فلا ضير فيه فاذا وبخت شخصا وقلت له فعلت كيت وكيت وهو اعلم بما فعل لا يضر ذلك في تقريعه وتعييره
بل هو اشنع واقوى كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام فلا يلتفت الى مثل هذه الاوهام سعدي افندي المصري

حاشية عصام

ابو السعود

82

قال صاحب الكشاف في الاستثناء الاول انه من قوم فيكون منقطعا لان القوم موصوف بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان وقيل يكون بمعنى
ارسل لهم الى القوم الهلاكهم فلا يكون آل لوط مرسلا اليهم بل يكونون مخرجين من حكم الارسال ويكون قوله تعالى انا لمنجوهم جاريا
مجرى خبر لكن كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط انجيناهم واما من الضمير في مجرمين فلا يكون الارسال مخلصا بمعنى
الاهلاك ويكون آل لوط داخلين في حكم الارسال كانه قيل الى قوم اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم وعلى هذا يكون قوله تعالى انا لمنجوهم
مستانفا كان ابرهيم عليه السلام قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم وعلى اي طريق تقدير لا يجوز ان يكون الاستثناء الثاني
استثناء من الاستثناء الاول بل هو استثناء من الضمير المجرور في قوله لمنجوهم لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وههنا
اختلف الحكمان لان الا آل لوط متعلق بارسلنا على الانقطاع وبمجرمين على الاتصال واما الا امرأته فقد تعلق بمنجوهم هذا حاصل كلامه
ودليل اختلاف الحكمين لا يتم الا بتينك المقدمتين والبيضاوي خالف في كيفية الاستيناف فان المفهوم من الكشاف
انه جواب عن سؤال حال آل لوط فقط كما هو ظاهر قوله انا لمنجوهم والمفهوم من كلامه انه جواب عن سؤال حال كلا الفريقين فانه لما قالوا
انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط كان ابرهيم عليه السلام قال لهم فما حال الفريقين فقالوا انا نهلك المجرمين وننجي آل لوط ونحن به
لدلالته على الاول وفي تجويز ان يكون الاستثناء الثاني استثناء من الاستثناء الاول اذا كان منقطعا ومتصلا على تقدير
ان يكون انا لمنجوهم معترضة واما على الاتصال والاستيناف فهو لو فرع ما في الكشاف فيلزمه ان يمنع اختلاف الحكمين على تقدير
الانقطاع وعلى تقدير الاعتراض ايضا اما على الاول فيمنع المقدمة الاولى وهي قوله الا آل متعلق حينئذ بارسلنا مستندا بان
ما ذكره انما هو على مذهب سيبويه والكوفيين واما على مذهب المتاخرين من البصريين فليس الامر كذلك قال الرضي واما المنقطع
فمذهب سيبويه انه منتصب بما قبل الا من الكلام كما انتصب المتصل به وذلك قوله في الكتاب يحمل الا على معنى لكن ويعمل فيه ما قبله
كعمل عشرين في الدرهم وما بعد الا عنده مفرد سواء كان متصلا او منقطعا فهي وان لم تكن حرف عطف الا انها كلكن العاطفة
للمفرد على المفرد في وقوع المفرد بعدها فلهذا وجب فتح ان بعدها نحو زيد غني الا انه شقي والمتاخرون لما رأوها بمعنى لكن قالوا
انها الناصبة بنفسها نصب لكن لاسمها وخبرها في الاغلب محذوف نحو جاءني القوم الا حمارا اي لكن حمارا لم يجئ قالوا وقد يجئ خبرها
ظاهرا نحو قوله تعالى الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم وقال الكوفيون الا في الاستثناء المنقطع بمعنى سوى وانتصاب المستثنى بعدها
كانتصابه في المتصل وقال الرضي ايضا وتاويل البصريين اولى وعليه بما علله فعلى مذهب البصريين يكون الحكم في الا آل لوط
على تقدير الانقطاع النسبة فلو جعلت الا امرأته استثناء من الاستثناء الاول لم يختلف الحكمان واما ما قيل في ان الارسال
اذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله انا لمنجوهم وقوله الا آل لوط في معنى واحد فلا يختلف الحكمان فيرده ما قاله صاحب الكشف
من انه لا بد في الاستثناء من اتحاد الحكم عددا وتشخصا واما على الثاني فيمنع المقدمة الثانية وهي قوله ان امرأته قد تعلق بمنجوهم
مستندا بان هذا انما هو على تقدير الاستيناف واما على تقدير الاعتراض فهو متعلق بما تعلق به الا آل لوط وهو المجرمين
فان قلت فما الفرق بين الاستيناف والاعتراض حتى يمنع على تقدير ويسلم على تقدير قلت قد تقرر في محله ان الحكم في
المستثنى منه موقوف على الاستثناء فلا يصح قوله الا آل لوط قبل مجيء قوله الا امرأته على تقدير ان يكون استثناء منه منشأ سؤال
حتى يكون قوله انا لمنجوهم استينافا فلا [illegible] بل قال ان هذا هو السر في التفرقة بين الاستيناف والاعتراض لكن بقي الاشكال
في كلام الكشاف من وجه آخر الصافات قال فيه اختيار كلام سيبويه اولا واختيار كلام البصريين ثانيا آخرا
ونرجو من الله التوفيق الى [illegible] لمولانا عبد الرحيم افندي الحاكم بمشهد [illegible]

ان يكون ح

٢٧ = ١٨٢ = ٢٦٠

اعلم ان تحقيق هذا المقام ان الزمخشري جوز في استثناء الا آل لوط ان يكون من قوم منقطعا بملاحظة الصفة لانهم ليسوا قوما مجرمين او من المجرمين
في مجرمين فيكون متصلا لرجوع الضمير الى العموم فقط فيخرجون من حكم الاجرام وعلى الانقطاع هم مخرجون من حكم الارسال المراد به ارسال
وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له وعلى الاتصال هم مخرجون من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلون في حكم الارسال
بمعنى البعث مطلقا وجملة انا لمنجوهم في المعنى خبر لكن المؤول بها الا وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة واشير اليه هنا وعلى الاتصال
مستأنفة والا امرأته مستثنى من ضمير منجوهم المضاف اليه وليس مستثنى من المستثنى سواء كان متصلا او لا لاختلاف الحكمين اي الحكم
المستثنى الاول والمخرج منه الثاني لان المخرج منه على الانقطاع الحكم بالارسال بمعنى الاهلاك ولو اخرجت امرأته منه لكانت غير مهلكة
كآله وليس كذلك وعلى الاتصال ولو اخرجت منه كانت غير مجرمة وليس كذلك فتعين اخراجها من ظلم الانجاء هذا تقرير كلامه وقال
انه على الانقطاع يجوز ان يجعل الا امرأته مستثنى من آل لوط او من ضمير منجوهم وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين الا اذا
جعلت جملة انا لمنجوهم معترضة مخالفة في وجهين حيث جوز الاستثناء من الاستثناء في الانقطاع ومنعه الزمخشري فيهما وجعل
اختلاف الحكمين في الاتصال واثبته الزمخشري فيهما فان قلت المراد بالحكم في الكشاف معلوم ولم يرد علم بثبوت الاختلاف
في كلا الوجهين فما مراد القاضي حيث اثبته تارة ونفاه اخرى وما معنى انتفاء الاختلاف على الاعتراض قلت كانه اراد انه على
الانقطاع وكون الا بمعنى لكن وانا لمنجوهم في معنى الخبر يكون في هذه الجملة حكم اخر وهو الانجاء فيكون الا امرأته مخرجا منه ولا يختلف
حكماهما وكذا اذا كان اعتراضا فانه يكون لبيان حكمه فهو في المعنى كالاول فيصح الاخراج منه بخلاف ما اذا كان استئنافا
فانه يكون منقطعا عنه ويكون جوابا لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء وهو ظاهر فان قلت هل احد المسلكين
حق احق ان يتبع ام لكل وجهة قلت الذي ظهر لي ان الحق ما ذهب اليه الزمخشري دراية ورواية اما الاول فلان الحكم المقصود
بالاخراج منه هو الحكم المخرج منه الاول والثاني حكم طارئ تأويل الا بلكن وهو امر تقديري واما الثاني فلما ذكر في التسهيل من انه
اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الاول ومما يدل عليه انه لو كان الاستثناء مفرغا في هذه الصورة كما اذا قلت لم يبق
في الدار الا اليعافير الا بها ابقاها الزمان الا يعفور صيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الاول كقولك ما عندي
الا عشرة الا ثلاثة ثم ان كلامه مبني على امر ومانع معنوي لا على عدم جواز تخلل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه
كما قيل وان كان مانعا ايضا كما صرح به الرضي فتدبر

شهاب الدين الخفاجي